Filosofía de las formas simbólicas I

Ernst Cassirer



Prólogo de Mauricio Beuchot



FILOSOFÍA

Ernst Cassirer (1874-1945), célebre filósofo alemán, es uno de los principales representantes de la escuela neokantiana de Marburgo. Fue profesor de filosofía en Berlín y los Estados Unidos. En sus trabajos abordó la historia de la filosofía de la Antigüedad clásica, el Renacimiento y la Ilustración. De su obra el FCE también ha publicado, entre otros títulos, *Kant, vida y doctrina* (1948), *Antropología filosófica* (2ª ed., 1963) y *Filosofía de la Ilustración* (3ª ed., 1973).

Filosofía de las formas simbólicas

TOMO I

Traducción de
ARMANDO MORONES

Ernst Cassirer

Filosofía de las formas simbólicas

I. El lenguaje

Prólogo
MAURICIO BEUCHOT



Sección de Obras de Filosofía

Primera edición en alemán, 1923
Segunda edición en alemán, 1964
Primera edición en español, 1971
Segunda edición en español, 1998
Tercera edición en español, 2016
Primera edición electrónica, 2016

Título original: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil, Die Sprache*

La edición de los tres tomos de esta obra se hizo según convenio con
Yale University Press, New Haven, Conn.

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México


www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-3680-5 (ePub)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice

Prólogo

MAURICIO BEUCHOT

Ernst Cassirer (1874-1945) destacó por sus estudios sobre el símbolo y la cultura. Perteneció a la Escuela de Marburgo; ésta y la de Baden eran en Alemania las dos grandes representantes de la corriente neokantiana. Por eso tiene tan profundas raíces en Kant y su filosofía trascendental, desde la cual estudió la estructura general del conocer; además, los fenómenos científicos, en la epistemología o filosofía de la ciencia, y, sobre todo, las formas simbólicas, que son los elementos fundamentales de la cultura. Eso le dio una visión de conjunto sobre el hombre o la antropología filosófica.

El neokantismo promovió el estudio de la cultura y de los valores humanos, pero Cassirer hizo mucho más: supo llegar a lo más central de la cultura, que es el símbolo. Por eso, para dar un contexto a su obra sobre las formas simbólicas, ofreceremos una perspectiva de este filósofo. Primero veremos su vida y sus obras principales. Luego, una panorámica de su filosofía y, por supuesto, de su trabajo sobre el simbolismo. Con esto se apreciará más la importancia de su contribución.

Vida

Veamos, pues, primero algunos rasgos de la biografía de Ernst Cassirer.[1] Nació en Breslavia el 28 de julio de 1874. A los 18 años entró a la Universidad de Berlín, donde se centró en el estudio del derecho. En busca de sus intereses filosóficos, literarios y artísticos, pasó a la Universidad de Leipzig, luego a la de Heidelberg, y volvió a la de Berlín. Tomó un curso sobre Kant impartido por Georg Simmel en 1894, y eso lo orientó definitivamente a la filosofía. Otto Liebmann y Hermann Cohen habían iniciado un movimiento de vuelta a Kant, el neokantismo. Simmel lo remitió a los libros de Cohen. Luego fue a Marburgo a estudiar con el propio Cohen. Pero antes leyó las obras de Kant, las de Cohen, así como las de Platón, Descartes y Leibniz. En 1896 empezó a asistir a las clases de Cohen. Luego trabajó con él. Cohen tenía su propio sistema, pero basado en Kant, tratando de superar algunas inconsistencias que veía en el genio de Königsberg. Realzó el intelecto, pero también subrayó las limitaciones que le había encontrado; por ejemplo, la necesidad de atender a las emociones. Por eso cultivó con tanto empeño la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia o epistemología. Bajo la dirección de Cohen, hizo su disertación doctoral sobre Leibniz.

Tras el doctorado, fue a Berlín, donde ya vivía su familia. Se centró en la epistemología de las ciencias modernas. Después de su boda se mudó a Múnich, donde residió un año. En 1903 volvió a Berlín, y empezó a trabajar sobre el problema del conocimiento, proyectando toda una historia de la epistemología. Cohen lo presionó a seguir una carrera docente y fue testigo de los dos primeros volúmenes de su obra sobre el conocimiento, concluidos en 1904. Se publicaron en 1906 y 1908. Apoyado por Dilthey, fue docente privado de historia de la filosofía en la Universidad de Berlín. En 1910 estudió la idea de función en relación con la de sustancia. Puso el acento en la relación, más allá de las sustancias que conecta. Es algo de la *episteme* del tiempo. En 1914 organizó una edición de las obras de Kant. En la introducción, se distinguió por sus comentarios a la *Crítica del juicio*, que es precisamente en la que se trata del símbolo y de la estética. Estudió la poesía, sobre todo la de Goethe. La guerra le hizo pensar en los mitos sociales, estudiados por Georges Sorel. Ellos fueron la base de su teoría de las formas simbólicas. En 1917 tuvo la intuición de esa teoría, y empezó a trabajar. Quiso ir más allá de las estrecheces de los planteamientos de Kant y de Cohen. Su lectura de Goethe le hizo ver que todas las formas simbólicas (lenguaje, arte, mito y religión) son una síntesis del mundo y de la mente. Revelan la estructura de la mente humana; por eso él tenía que estudiar la estructura de las formas simbólicas, que, de hecho, era el estudio de la cultura. Pasó en 1919 como profesor titular a la Universidad de Hamburgo, donde tenía la Biblioteca Warburg, con materiales para su investigación sobre las formas simbólicas. También estudió la teoría de la relatividad de Einstein y la criticó. En 1929 asistió al Segundo Congreso Universitario, en Davos, Suiza, donde tuvo una sonada polémica con Heidegger, que había roto con el neokantismo, y negaba la axiología y la antropología filosófica, poniendo en su lugar la ontología fundamental. Después de eso, Cassirer fue nombrado rector de la Universidad de Hamburgo en 1930.

En 1933, a causa del nazismo, se exilió en Inglaterra y enseñó en la Universidad de Oxford, de 1933 a 1935. Este último año pasó a la Universidad de Gotemburgo, en Suecia. Allí estudió problemas de la nueva física, como el de la causalidad y el indeterminismo, sobre lo cual publicó un libro en 1937. En él explica cómo la ciencia usa sistemas de símbolos. En 1941 fue a los Estados Unidos, donde enseñó en la Universidad de Yale como profesor visitante. Su idea era permanecer allí dos años y volver a Suecia, pero la segunda Guerra Mundial lo obligó a permanecer otro año. En 1944 pasó de New Haven a Nueva York, a la Universidad de Columbia. En su periodo americano siguió trabajando sobre el símbolo, a través del lenguaje, el mito y el rito. Allí murió, el 13 de abril de 1945.

Uno de sus alumnos, Dimitry Gawronsky, decía de él: «Cassirer fue un hombre profundamente religioso. Se preocupó poco por los diferentes ritos, rituales, confesiones o denominaciones; estas cosas sólo han diseminado a la humanidad en demasiados grupos y de tiempo en tiempo ponen a unos en contra de los otros. Más bien, el núcleo esencial de toda religión verdadera, el sentimiento cósmico, un amor tan amplio como el universo y tan intenso como la luz del sol, estuvo siempre vivo en su corazón. Fue este sentimiento el que movió incesantemente a Cassirer a explorar todas las cosas materiales y espirituales, que llenaron su

corazón de profunda simpatía por todo lo bueno en el mundo, lo que impulsó su voluntad de luchar por ese bien. Y este sentimiento fue la fuente de su humor encantador: el Todo Infinito estuvo siempre presente en su mente, nunca le permitió tomarse a sí mismo o en sus cosas demasiado en serio, y fue, por lo tanto, capaz de bromear durante horas de la manera más espirituosa y simpática».[2] Lo cual habla de su gran modestia y bonhomía, sin demérito de su gran erudición y seriedad teórica.

Obra

En la línea de la historia de la filosofía, Cassirer escribió sobre Leibniz (1902), sobre la historia del derecho natural (1917), *Kant, vida y doctrina* (1918), sobre la filosofía del Renacimiento (1927), sobre el platonismo de Cambridge (1932), sobre la filosofía de la Ilustración (1932), sobre Descartes (1939). Además, editó obras de Leibniz y, sobre todo, de Kant. Igualmente, publicó *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia de la época moderna* (4 vols., 1906-1920, 1957), abarcando desde el humanismo hasta los sistemas poshegelianos.

En la línea especulativa, escribió *Concepto de sustancia y concepto defunción* (1910), *Crítica de la teoría de la relatividad de Einstein* (1921), *La forma del concepto en el pensamiento mítico* (1922), *Filosofía de las formas simbólicas* (3 vols., 1922-1925), *Lenguaje y mito* (1925), *Un ensayo sobre el hombre* (1944) y *El mito del Estado* (1946).

Así, sus obras principales son las siguientes:[3] *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, N. G. Elwert, Marburgo, 1902; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, Bruno Cassirer, Berlín, 1906; vol. II, *ibid.*, 1907; vol. III, *ibid.*, 1920; *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer, Berlín, 1910; *Freiheit und Form*, Bruno Cassirer, Berlín, 1916; *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer, Berlín, 1918; *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Bruno Cassirer, Berlín, 1921; *Idee und Gestalt. Fünf Aufsätze*, Bruno Cassirer, Berlín, 1921; *Philosophie der symbolischen Formen*, I) *Die Sprache*, Bruno Cassirer, Berlín, 1923; II) *Das mythischen Denken, ibid.*, 1925; III) *Phänomenologie der Erkenntnis, ibid.*, 1929; *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, B. G. Teubner, Leipzig, 1925; *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, Ulstein, Berlín, 1925; *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, B. G. Teubner, Leipzig, 1927; *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, B. G. Teubner, Leipzig, 1932; *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tubinga, 1932; *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze*, Bruno Cassirer, Berlín, 1932; *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Högskolas Arsskrift, Gotemburgo, 1936; *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung*, Bermann-Fischer Verlag, Estocolmo, 1939; *Zur*

Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Högskolas Arsskrift, Gotemburgo, 1942; *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven, 1944; *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946.

El neokantismo

En la segunda mitad del siglo XIX hubo en Alemania un regreso a Kant, que encontró como denominación la de *neokantismo*. Veamos algunos de sus rasgos.[4] Tuvo diversas manifestaciones, entre las cuales dos fueron muy importantes: la Escuela de Marburgo y la de Baden. La primera, centrada en la universidad de esa ciudad, y la segunda, en las universidades de Friburgo de Brisgovia y de Heidelberg. Los maestros de la primera fueron Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924); los de la segunda fueron Wilhelm Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936).

Contra el materialismo, los neokantianos profesan un cierto espiritualismo. Pero, por influencia del positivismo, no son fáciles para la metafísica. Por ello no vuelven a Hegel, sino al criticismo de Kant y a su trascendentalismo (no realismo, sino idealismo). Se centran en el espíritu y sus obras; por ello privilegian la teoría del conocimiento y la filosofía de la cultura. La Escuela de Marburgo da gran importancia a la teoría del conocimiento y a la lógica, y la de Baden, en seguimiento de Lotze, a la axiología y a la filosofía de la cultura (Rickert).

Los de Marburgo estudian la voluntad de un modo formal kantiano, a través del deber. Dan privilegio a la razón teórica sobre la práctica. Ven lo práctico con el prisma de la lógica, incluso en el derecho (Stammler y Kelsen), y reducen la religión a la moral. Pero su moral es más social que la de Kant, incluso llegaba a coquetear con el marxismo (Karl Vörlander).

La escuela de Baden abordó más la historia (Windelband), hasta desembocar en el historicismo, la axiología (Hugo Münsterberg, 1863-1916) y el uso de la fenomenología (Emil Lask, 1875-1915). Natorp recibió el influjo de Husserl, esto es, de su fenomenología, y el de la filosofía de la vida. En esta línea siguió Cassirer, cultivando las ciencias del espíritu y la filosofía del hombre.

Pensamiento

Cassirer continúa, pues, en la línea del neokantismo de Marburgo, pero lo amplía mucho, con su interés en tantos temas.[5] Va más allá que Cohen y Natorp, al dar mucha importancia a la experiencia humana, tanto para la cultura como para el conocimiento científico. Sobre la noción de sustancia pone de relieve la de la función, sobre todo en la física. La ciencia admite conceptos-límite, que no pueden tener ningún contenido intuitivo. Pero tienen una función

importante en la construcción de lo intuido.[6] Son relaciones entre los objetos; dan la trama conceptual de los objetos empíricos. Por ejemplo, las entidades inferidas y las leyes físicas son elementos formales universales dentro de la filosofía trascendental. Mas, ya que su noción de experiencia es sólo otra dimensión del pensamiento, no sale del pensamiento y, por lo mismo, del trascendentalismo neokantiano.

Otro tema que estudió mucho, además del conocimiento científico, fue el de la cultura. Ésta tiene como base la expresión simbólica, sobre todo en el arte y la religión. Por eso hizo un estudio de las formas simbólicas, que viene a ser una crítica neokantiana aplicada a la cultura. La crítica de la razón pasa a ser crítica de la cultura. Habla de usar la fenomenología, que entiende en sentido hegeliano y en sentido husserliano, siempre en registro trascendental. Ataca las epistemologías objetivas, diciendo que la función es la que crea el objeto o la sustancia. Sólo hay definiciones funcionales, no sustanciales, del hombre, de la cultura, etc. Por ello, el hombre es un animal simbólico. En efecto, su conocimiento, incluso el sensible, es simbólico. Además, el lenguaje es emotivo, enunciativo y simbólico. Crea un mundo de símbolos, que es la cultura. Por eso la unidad de las actividades del hombre (todas simbólicas) no está en una sustancia metafísica (la psique) sino en una función simbólica, esto es, en una unidad funcional que da orden a sus actividades simbólicas.

Cassirer se dedicó mucho al estudio de manifestaciones culturales o simbólicas específicas, como el mito, el lenguaje, el arte, etc.[7] Incluso habló del mito del Estado.[8] El *lenguaje* comienza con una fase de expresión sensible,[9] pasa a una fase de expresión intuitiva[10] y luego a una fase de expresión conceptual.[11] Tiene mucha importancia la expresión de la relación, base del juicio.[12] El *mito* es constituido por la conjunción de algo artístico, creativo, y de algo teórico, explicativo; lo primero crea sentimentalmente las formas míticas, y lo segundo aporta la fe objetiva en esas formas. El mito es una forma de pensamiento, con sus propias categorías.[13] También es una forma de intuición, que estructura el espacio, el tiempo y el número.[14] Pero, sobre todo, el mito es una forma de vida, que ayuda a la conciencia de sí mismo con la idea del yo, o del alma, y de los ritos, que conllevan culto y sacrificio.[15] La *religión* se basa en la actividad mítica, pero añade algo: el sentido de lo finito, dado en la individualidad humana. En *El mito del Estado*, vincula los mitos religiosos con los mitos políticos. Tienen su origen en la dificultad y riesgo de ciertas empresas humanas, para las cuales la religión inventa una magia poderosa y una mitología aledaña a ella. Los mitos políticos no son más que un sucedáneo de los anteriores, todos destinados a dar seguridad al hombre. La actividad simbólica del *lenguaje* está más cerca de la ciencia, que no nace de la experiencia externa, sino de una necesidad de poner orden en los datos sensibles, de otra manera caóticos, señalando algunos núcleos conceptuales (sobre todo de conceptos-límite), que expresa en forma simbólica. Finalmente, el arte es visto, igualmente, como una actividad simbólica, con una estética funcionalista.

Como se ve, Cassirer adoptó y elaboró o desarrolló las ideas que Kant dejó solamente señaladas, como las de símbolo, concepto-límite, lenguaje, religión y arte o estética.

Pero, sobre todo, Cassirer estudia la autoevolución de la conciencia en los materiales culturales que la proyectan. La ve en las formas creadas por la mente, que la reflejan a ella como su espejo. Tal es la cultura. Se ve el curso del espíritu objetivo; la cultura es su manifestación o expresión.

La forma simbólica es una composición del mundo, que surge de la mente, y tiene que ser medida dentro de su contexto cultural, en el marco del cual cobra sentido; tiene que ser deducida del principio fundamental de su propia formación.[16]

Esta filosofía de las formas simbólicas es una filosofía de la creación. La creatividad es la que se deduce de su proceder: ir desde los materiales de creación hasta la fuente de la actividad creadora, el acto creador. Y es que la forma simbólica «representa el proceso mismo de creación».[17] Prolongarse demasiado en la línea del objeto creado llevaría a la metafísica; prolongarse demasiado en la línea del acto creador llevaría a la psicología. Pero Cassirer evita lo uno y lo otro: no hace metafísica ni psicología, sino que provoca la interacción de ambas.

El *creatum* es la semilla de una forma simbólica. Su proceso debe ser estudiado más allá de lo metafísico y lo psicológico, en un análisis crítico que supere a ambos. Una forma simbólica abarca el lenguaje, el arte y el mito, y es, en términos de Goethe, una revelación de lo interior a lo exterior, una síntesis del mundo y el espíritu.[18] Es el mundo de la vida, plasmado como forma del espíritu. Es lo que hace el artista.

El símbolo transforma la metafísica y le da vida. Precisamente, la vida es la realidad que se encierra en las formas simbólicas. Es el ser que no es vacío y formal, sino materializado en objetos de cultura, intenso. La filosofía de las formas simbólicas trata de captar esa refracción de la vida en numerosas manifestaciones. Éstas crecen y se desarrollan. Tienen tres momentos: expresión, presentación, significado. En la fase de la *expresión*, la mente da a sus experiencias un medio fisiognómico, y así surgen el mito y el arte, que se encuentran con el lenguaje: el enunciado. De este modo surge la nueva dimensión, la de la *presentación*. El enunciado se mueve hacia una objetivación mayor, en tres pasos: la *mímica*, en la onomatopeya y las interjecciones, muy fisiognómicas aún; la *analógica*, en la que las relaciones de los objetos son expresadas en las relaciones de los sentidos; y la *simbólica*, en la que desaparece toda similaridad entre el lenguaje y los objetos. Esta última forma, la simbólica, hace pasar al espíritu de lo fisiognómico a lo presentativo, y, así, al nivel del significado.

El gesto es la manifestación primera de la espontaneidad del espíritu. Así se sigue un proceso de abstracción de los materiales fisiognómicos y se llega a lo que sólo es símbolo, pura forma simbólica. Es que el símbolo trasciende su materialidad y apunta hacia lo que se contiene en las más elevadas formas de significado. Su materialidad es subsumida en su función de significar. Es la pregnancia o preñez simbólica.[19] Es un misterio de la actividad creadora por excelencia: la artística.

Hay aquí una conjunción de sustancia y función, pues nunca pierden su interdependencia: la función simbólica se da en una sustancia material, el símbolo funciona en el medio

sustancial que lo hace cosa, objeto. Pero, por supuesto, tiene la primacía la función simbólica sobre la sustancia simbólica. Es un todo significativo que se construye solo y se interpreta por sí mismo.[20]

El gesto primario de los primitivos desemboca en la obra de arte moderno más significativa y sutil. Por fina que sea, la obra de arte tiene el mismo poder de simbolización que el gesto primario, directo y escueto. Y es que la simbolización es un poder. Cassirer señala este poder como un poder de condensación. El poder significativo de la mente se condensa y concentra en una forma simbólica con una fuerza inusitada. Es la energía creadora del espíritu.

En el símbolo, la cultura se revela en un objeto, el espíritu en la materia. Es como ver el futuro, desde el pasado, en el presente. Es una especie de adivino o, mejor, de profeta. Cada símbolo condensa toda la evolución cultural. Es la función natural de la conciencia y es la función cultural más natural (más allá de la paradoja). El acto simbólico es libre; es el acto más humano. El símbolo representa de alguna manera todas las culturas.

Hay una tensión entre el símbolo y la realidad. Pero, más que metafísica, es trascendental, en el sentido kantiano o hegeliano. Es como la mónada leibniziana, que ella sola contenía todo el universo.[21] El símbolo contiene el principio de las formas que representa, la ley de sus estructuras, la génesis de su formación. Va más allá de la similitud de las formas, a su ley interna. Tiene una dialéctica que mueve la totalidad, en su desarrollo y desenvolvimiento. Los símbolos reúnen opuestos, los ponen en contacto, y avanzan negándose y aniquilándose el uno al otro.

Con una especie de lógica del símbolo, Cassirer trató de apresar la vida del símbolo, y por ello hubo de acudir a una dialéctica, como la de Hegel. También usa, como Hegel, una fenomenología, pero en sentido diferente. Cassirer logra ver las formas simbólicas poco a poco estructurándose en una unidad orgánica, en un todo viviente, que se va manifestando al paso de esas formas que avanzan. Pero, a diferencia de Hegel, no busca un sujeto que sea sustrato o sustancia de ese proceso.

El símbolo, según Cassirer, condensa un significado universal en una realidad particular y concreta. Es un punto en el que lo universal se hace concreto. En él debe ser detectado el movimiento de lo que allí se da detenido. Dado que el proceso simbólico no termina nunca, su estudio es vivo, de carácter asintótico. Y, como no se puede abarcar todo el proceso, lo compendia, lo adivina o conjetura en ese símbolo concreto y fragmentario. «No sólo *“ex analogia universi”*, sino más bien *“ex analogia hominis"* debemos entender el mundo.»[22] Esto lo dice Cassirer en tono muy analógico: «Todas estas funciones se completan y complementan, pero cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de lo humano. Lo disonante se halla en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen mutuamente sino que son interdependientes: “armonía en la contrariedad, como en el caso del arco y de la lira”».[23]

Así, el filósofo de las formas simbólicas se transforma en filósofo del hombre. El hombre

es la forma simbólica por excelencia. Es un proceso según la energía de armonización. No hay que buscar detrás de las formas simbólicas una metafísica; sus elementos metafísicos son, en cuanto metafísicos, incognoscibles. Pero detrás de la totalidad simbólica hay, sin duda, una metafísica, una metafísica de la armonía leibniziana con un énfasis en el humanismo. Las formas simbólicas, todas ellas, tienden a mostrar la unidad del hombre. Es el conjunto de los símbolos universales.

Los múltiples lenguajes dividen al hombre, mientras que las funciones lingüísticas lo unen. Así, los símbolos son los que pueden comprender el mundo en un instante: «[P]ara Leibniz el concepto de símbolo constituye una especie de *vinculum substantiale* entre su metafísica y su lógica».[24] El mundo del hombre, más que de objetos, es de símbolos. Incluso el concepto es anticipado por el símbolo.

La gran variedad de formas simbólicas es a un tiempo fruto de armonía y de discordia. Es la antinomia o dialéctica de la cultura. Lo mismo que realiza la construcción de la cultura es lo que mueve a su destrucción. Por eso hay que buscar su integración. El hombre va integrando esa variedad en la armonía. Precisamente la cultura es el proceso de su autoliberación. Se va fabricando, va siendo su materia y su forma. De manera kantiana, ya no son polos del ser sino polos del conocer: «Ya no son dos polos del ser que se encuentran en una oposición real irreductible, sino son los términos de una oposición metódica que simultáneamente es una correlación metódica».[25]

Hay una especie de separación del hombre con respecto al mundo, una diferenciación de él. Y en eso consiste la cultura. Se vuelve incluso el polo opuesto del mundo, de la naturaleza. Llega a antropomorfizar la naturaleza. Al mismo tiempo que el hombre realiza sus formas simbólicas, realiza su propia alma. Pero tiene que «volver» de alguna manera a la naturaleza, conectarse con el mundo. Esto lo hacía antes la metafísica. Pero, en línea kantiana, Cassirer piensa que hay una crisis de la metafísica. Y es que, en realidad —según él—, la metafísica separa al hombre de sus creaciones, lo enajena o aliena de ellas. Por eso la metafísica tiene que ser suplida por el simbolismo. El simbolismo señala la unidad del hombre y su mundo, a la vez que es el vehículo del hombre hacia la moralidad. La existencia del hombre es su mejor símbolo, y debe plasmarse en la vida en sociedad.

Cassirer sigue desarrollando el concepto de símbolo en muchas de sus manifestaciones; es uno de los que más lo han trabajado.[26] Por eso ha ganado tantos seguidores en este campo. Es un clásico que ha dejado estela tras de sí.

Conclusión:
importancia de Cassirer

El desarrollo del neokantismo en otros países ha sido reflejo del de Alemania. O se ha seguido la Escuela de Marburgo o la de Baden, o se han tendido puentes entre ambas. Dado

que se centraba tanto en el conocimiento, este movimiento fue desplazado por corrientes que iban más a la realidad, como la fenomenología y el existencialismo, que llegan a la ontología o metafísica.

Pero Cassirer dejó un influjo notable en todos los que, después de él, trabajaron sobre el símbolo y el simbolismo. Marcó a la mayoría de los principales estudios e investigaciones sobre las ciencias de la cultura, el símbolo, el mito. En cuanto al lenguaje y el símbolo, lo continúa, entre otros, su célebre discípulo estadounidense, Wilbur Marshal Urban, como se ve en la obra de éste, *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo* (1939). También se ve la influencia de Cassirer en europeos que han estudiado el símbolo, como Mircea Eliade y Karl Kerenyi. Además, en su obra sobre el símbolo y el mito, lo cita mucho el gran Paul Ricoeur *(La simbólica del mal)*. Y muchos otros que estudiaron esos temas lo tomaron muy en cuenta. En España, lo han aprovechado Luis Cencillo, José María Mardones y Lluís Duch, así como Andrés Ortiz-Osés y su escuela, dentro de la cual se cuenta Luis Garagalza.[27]

De hecho, han sido tan importantes los estudios de Cassirer en torno al simbolismo, que no se los puede dejar de lado. Nos da una guía invaluable, sobre todo para resaltar el valor cognoscitivo que tiene el símbolo, al que hay que añadir, sin duda, el valor emotivo y motivador.[28]

Pero, sobre todo, la importancia de Cassirer radica en el impulso que dio al estudio del ser humano. Es célebre por haber definido al hombre como animal simbólico. Pues bien, él mismo cumplió esta definición en su vida, su obra y su pensamiento, y ahora es uno de los que nos han abierto el camino hacia el mundo del simbolismo, y uno de los que mejor nos han guiado a través de él.

Prefacio

El primer bosquejo de la obra cuyo primer volumen aquí presento se remonta a las investigaciones reunidas en mi libro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* [Concepto de sustancia y concepto de función], (Berlín, 1910). En el empeño de hacer fructificar para el tratamiento de las *ciencias del espíritu* el resultado de estas investigaciones, que en lo esencial se referían a la estructura del pensamiento matemático y científico-natural, me resulta cada vez más claro que la teoría general del conocimiento, dentro de la concepción y limitación tradicionales, no bastaba para una fundamentación metódica de las ciencias del espíritu. Si había de lograrse una tal fundamentación, parecía entonces necesaria una ampliación radical del plan de esta teoría del conocimiento. En lugar de investigar meramente los presupuestos generales del *conocimiento* científico del mundo, había que proceder a delimitar con precisión las diversas formas fundamentales de la «comprensión» del mundo y a aprehender con la mayor penetración posible cada una de ellas en su tendencia y forma espiritual peculiares. Sólo cuando una tal «morfología» del espíritu quedó firmemente establecida, al menos en sus rasgos generales, podía esperarse encontrar también para las disciplinas individuales de las ciencias del espíritu una perspectiva más clara y metódica y un principio de fundamentación más seguro. Al lado de la teoría de la conceptuación y la judicación científico-naturales, mediante la cual el «objeto» de la naturaleza es determinado en sus rasgos fundamentales constitutivos y el «objeto» del conocimiento es aprehendido en su condicionalidad a través de la función cognoscitiva, debía figurar una determinación análoga para el campo de la pura subjetividad. Esta subjetividad no se agota en la contemplación cognoscitiva de la naturaleza y la realidad, sino que se muestra activa dondequiera que la totalidad del fenómeno es enfocada desde un punto de vista espiritual determinado y configurada a partir del mismo. Era necesario mostrar cómo cada una de estas configuraciones cumple una tarea propia en la constitución del espíritu y está sujeta a una ley particular. A partir de mi dedicación a este problema se desarrolló el plan de una teoría general de las formas de expresión espirituales, tal como está expuesto más detalladamente en la introducción. Por lo que se refiere a la disposición en particular, esta primera parte se limita a un análisis de la forma lingüística; el segundo volumen, que, como espero, aparecerá poco más o menos en un año más, habrá de contener el esbozo de una fenomenología del pensamiento mítico y religioso, mientras que en el tercero y último volumen se logrará la exposición propiamente dicha de la «teoría del conocimiento», es decir, de la teoría de las formas del pensamiento *científico*.

Un estudio del *lenguaje*, en cuanto a su contenido puramente filosófico y desde el punto de

vista de un «sistema» filosófico determinado, significa en verdad una empresa que desde los primeros trabajos fundamentales de Wilhelm von Humboldt apenas se ha vuelto a acometer. Cuando Humboldt, tal como en el año de 1805 se lo escribía a Wolf, creyó haber descubierto el arte de utilizar el lenguaje como un vehículo para recorrer lo más alto y profundo, así como también la diversidad del mundo entero, pareció que semejante pretensión era rechazada más y más por la dirección que habían tomado la investigación lingüística y la filosofía del lenguaje en el siglo XIX. El lenguaje, en vez de tornarse en el vehículo del conocimiento filosófico, pareció convertirse en ocasiones en el instrumento más poderoso y apropiado del escepticismo filosófico. Pero aun si se prescinde de estas deducciones de la crítica moderna del lenguaje, para la cual la filosofía del lenguaje equivaldría a la cuestionabilidad y disolución de su contenido espiritual, fue introduciéndose cada vez con mayor firmeza la convicción de que una fundamentación filosófica del lenguaje sólo podía alcanzarse, de ser posible, con los medios de la investigación *psicológica*. El ideal de una gramática absolutamente universal, «filosófica», que ya el empirismo y el racionalismo de los siglos XVII y XVIII habían perseguido por distintos caminos, pareció destruido para siempre a partir de la fundación de la filología científica comparada. Sólo quedaba por mostrar la unidad del lenguaje, no en su contenido lógico, sino en su génesis y en las leyes psicológicas de esta génesis. La gran obra de Wundt sobre el lenguaje, que tras largo tiempo volvió a emprender el intento de abarcar la totalidad de los fenómenos lingüísticos y de someterlos a una interpretación espiritual determinada, toma del concepto y la metódica de la psicología étnica el principio de esta interpretación. En la misma dirección de pensamiento había tratado Steinthal de presentar en su *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft* [Introducción a la psicología y a la lingüística], (1871) el concepto de apercepción de Herbart como fundamento de la reflexión lingüística. En aguda y consciente oposición a los fundamentos de la tesis lingüística de Steinthal y Wundt, retorna a continuación Marty (1908) al pensamiento de una «gramática universal y filosofía del lenguaje», entendida como esbozo de una «teoría descriptiva del significado». Pero también aquí se busca llevar a cabo la construcción de esta teoría del significado con medios puramente psicológicos; más aún, la tarea de la filosofía del lenguaje se limita de tal modo que le corresponden todos los problemas referidos a lo general y regular de los fenómenos lingüísticos, en la medida en que «sean de naturaleza psicológica o al menos no puedan ser resueltos sin la ayuda preponderante de la psicología». Así pues —a pesar de la oposición que encontró esta concepción en los círculos de la propia investigación lingüística, sobre todo por parte de Karl Vossler—, el psicologismo y el positivismo en este campo parecían hallarse no sólo establecidos como ideal metódico, sino casi elevados al rango de dogma general. El idealismo filosófico en verdad no ha cesado de combatir este dogma, pero tampoco él ha reconquistado para el lenguaje la posición autónoma que poseía con Wilhelm von Humboldt. Porque en lugar de entenderlo como una «forma» espiritual autónoma que descansa en una ley peculiar, ha tratado de retrotraerlo a la función estética general de la expresión. En este sentido ha coordinado y subordinado Benedetto Croce el problema de la expresión lingüística al problema de la

expresión estética, así como el sistema de la filosofía de Hermann Cohen ha tratado lógica, ética, estética y, finalmente, filosofía de la religión como miembros autónomos, abordando las cuestiones fundamentales del lenguaje sólo ocasionalmente y en conexión con las cuestiones fundamentales de la estética.

De este estado de cosas resulta que la presente exposición no podía moverse desde un punto de vista filosófico dentro de un círculo de ideas rígidamente delimitado, sino que debía tratar de abrir por todas partes su propia vía metódica. Tanto más ricas fueron, por el contrario, las fuentes auxiliares que, para el desarrollo de su tema, se le ofrecieron a partir del desenvolvimiento que ha tenido la *lingüística* desde los tiempos de Wilhelm von Humboldt. Si bien la idea de un verdadero estudio universal del lenguaje puede aparecer todavía en Humboldt como un postulado de la filosofía idealista, este postulado parece haberse aproximado desde entonces más y más a su realización científica concreta. Precisamente merced a esta riqueza del material de investigación empírico-científico, la consideración filosófica se enfrenta a una dificultad casi insalvable. Pues así como no puede renunciar a este detalle, tampoco puede quedar presa del mismo si quiere permanecer fiel a su propio propósito y tarea. Frente a este dilema metódico no cabía ninguna otra decisión que la de formular con sistemática generalidad las *preguntas* con las que se abordó aquí la investigación del lenguaje, pero obteniendo la *respuesta* a estas preguntas, en cada caso particular, de la propia investigación empírica. Había que tratar de obtener un panorama lo más amplio posible, no sólo de los fenómenos de una esfera lingüística particular, sino de la estructura de esferas lingüísticas distintas y divergentes en cuanto a su tipo fundamental de pensamiento. Con ello, el círculo de la literatura lingüística, que a través del estudio exhaustivo de los problemas debía ser incesantemente consultado, experimentó ciertamente una ampliación tan grande, que la finalidad que se había propuesto en un principio esta investigación se alejaba cada vez más, y siempre me veía de nuevo ante la cuestión de si me sería siquiera asequible. Si a pesar de ello seguí por el camino emprendido, fue porque en cuanto más se me abría la perspectiva de la multiplicidad de los fenómenos lingüísticos, tanto más claramente creí percibir cómo también aquí todos los elementos particulares se aclaran recíprocamente y, por así decirlo, se insertan espontáneamente en una conexión general. Las investigaciones siguientes están dirigidas a destacar y esclarecer esta conexión, no al examen de cualesquiera manifestaciones particulares. Si el pensamiento epistemológico crítico fundamental por el que se orientan se confirma, si la exposición y caracterización de la forma pura del lenguaje, tal y como aquí se ha intentado, demuestra estar fundada, mucho de lo que en detalle aquí se ha descuidado u omitido puede hallar fácilmente su complemento y rectificación en una futura reelaboración del tema. Trabajando en la presente obra, yo mismo me he percatado con demasiada claridad de la dificultad del objeto y de los límites de mi capacidad de trabajo, como para no recibir complacido cualquier crítica de los especialistas. Para facilitar esta crítica, dondequiera que se tratara de la interpretación y aprovechamiento del material lingüístico particular, he mencionado expresamente mis autoridades y he señalado mis fuentes con claridad para hacer posible una verificación inmediata.

Sólo me resta expresar mi agradecimiento a todos aquellos que me auxiliaron durante la elaboración de este libro con el interés que en general tomaron en él o bien con su docto consejo especializado. En el intento de formarse una idea más exacta de la estructura de las llamadas lenguas «primitivas», desde un principio —junto a los escritos de Boas y Seler sobre las lenguas aborígenes americanas— me han servido de guías las obras de Carl Meinhof. Tras de haber sido llamado a Hamburgo en el año de 1919, no sólo pude utilizar la rica biblioteca del Seminario de Lenguas Africanas y de los Mares del Sur dirigido por Meinhof, sino que en muchos casos particulares difíciles pude disfrutar de su consejo, siempre comedidamente otorgado y extraordinariamente provechoso. También a mis colegas profesor Otto Dempwolff y profesor Heinrich Junke les estoy obligado por algunos estímulos hallados a través de nuestras conversaciones. Lo que la exposición que sigue tiene que agradecer a Ernst Hoffmann, de Heidelberg, y Emil Wolff, de Hamburgo, sobrepasa la medida de las sugerencias aisladas. Con ellos, entregados totalmente a la labor filológica y lingüística especial, concuerdo ante todo en la concepción fundamental en que descansa este libro, a saber: en la convicción de que el lenguaje, al igual que todas las funciones espirituales fundamentales, sólo puede ser filosóficamente esclarecido dentro de un sistema global de *idealismo* filosófico. A Ernst Hoffmann tengo además que agradecerle cordialmente el que pese a su intenso trabajo propio haya leído conmigo las pruebas de este primer volumen. Desafortunadamente, importantes indicaciones y ediciones aisladas que al respecto ha dado ya no pudieron ser tomadas completamente en consideración, por razones técnicas, durante la impresión; sin embargo, espero poder aprovecharlas en una reelaboración posterior del tema.

ERNST CASSIRER
Hamburgo, abril de 1923

Introducción y planteamiento del problema

I

El punto de partida de la especulación filosófica está caracterizado por el concepto de *ser*. En el momento en que este concepto se constituye como tal y en que frente a la multiplicidad y diversidad de los entes despierta la conciencia de la unidad del ser, surge por vez primera la dirección específicamente filosófica de la contemplación del mundo. Pero por mucho tiempo más sigue ligada esta reflexión a la esfera de los entes, pugnando por abandonarla y superarla. El comienzo y origen, el «fundamento» último de todo ser ha de hallar su expresión, pero por claramente que se haya planteado esta cuestión, la respuesta hallada, en su determinación particular y concreta, no tuvo el mismo supremo y universalísimo alcance del problema. Lo que se señala como la esencia, como la sustancia del mundo, no lo trasciende en principio, sino que es justamente algo extraído de este mismo universo. Un ente individual, particular y limitado es entresacado para, a partir de él, derivar genéticamente y «explicar» todo lo demás. De ahí que, por más que varíe en cuanto al contenido, permanezca la explicación, en su *forma* general, dentro de los mismos límites metódicos. En un principio se establece aun como fundamento de la totalidad de los fenómenos un ser individual sensible, una «materia originaria» concreta; luego la explicación se idealiza, y en lugar de esta materia surge más firmemente un *principio* puramente racional de deducción y fundamentación. Pero considerado más de cerca, también éste se encuentra fluctuando entre lo «físico» y lo «espiritual». Pero a pesar de su colaboración ideal está muy íntimamente ligado al otro aspecto del mundo de lo existente. En este sentido, el número de los pitagóricos y el átomo de Demócrito, por más grande que sea la distancia que los separe de la materia originaria de los jónicos, siguen siendo un producto híbrido metódico que no ha hallado en sí mismo su naturaleza propia y que no ha elegido en todo caso su verdadera patria espiritual. Esta inseguridad interna es definitivamente superada sólo hasta la teoría de las ideas de Platón. El gran rendimiento sistemático e histórico de esta teoría consiste en que en ella aparece por primera vez en forma explícita el presupuesto fundamental espiritual de toda comprensión filosófica y de toda explicación filosófica del mundo. Lo que Platón busca con el nombre de «idea» operaba ya como principio inmanente en los primeros intentos explicativos de los eleatas, los pitagóricos y Demócrito. Pero sólo Platón adquiere conciencia de lo que este principio es y significa. Platón mismo entendió en este sentido su rendimiento filosófico. En las obras de su vejez, en las cuales se eleva a la máxima claridad acerca de los presupuestos lógicos de su doctrina, establece precisamente como diferencia decisiva que separa su especulación de la de los

presocráticos: mientras que aquéllos tomaron al ser, en forma de ente individual, como firme punto de partida, él lo reconoció por primera vez como *problema*. Platón ya no pregunta solamente por la disposición, constitución y *estructura* del ser, sino por su *concepto* y por la significación de este concepto. Frente a esta penetrante pregunta y a esta rigurosa exigencia, todos los intentos explicativos anteriores se reducen a meras fábulas, a mitos del ser.[1] Por encima de esa explicación míticocosmológica debe ahora elevarse la auténtica explicación, la dialéctica, que no se atiene a su mera *facticidad* sino que pone de manifiesto su *sentido* eidético, su disposición sistemático-teleológica. Y sólo así alcanza el pensamiento, que en la filosofía griega se presenta desde Parménides como concepto que puede sustituirse por el de ser, su nueva y más profunda significación. Sólo allí, donde el ser conserva el sentido preciso de *problema*, conserva el *pensamiento* el sentido y valor precisos de *principio*. Ahora ya no marcha al lado del ser, no es un mero reflexionar «sobre» él mismo, sino que es su propia forma interna la que determina la forma interna del ser.

En el desenvolvimiento histórico del idealismo vuelve a repetirse en distintos niveles el mismo rasgo típico fundamental. Allí donde la concepción realista del mundo se conforma con cualquier naturaleza última de las cosas como base de todo conocimiento, el idealismo convierte esta misma naturaleza en un problema del pensamiento. No sólo en la historia de la filosofía, sino también en la de las ciencias particulares, puede reconocerse este proceso. También aquí el camino conduce no sólo de los «hechos» a las «leyes» y de éstas de nuevo a los «axiomas» y «principios», sino que aun estos axiomas y principios, que en cierta etapa del conocimiento aparecen como expresión última y acabada de la solución, deben problematizarse de nuevo en una etapa posterior. De ahí que aquello que la ciencia designa como su «ser» y su «objeto» no aparezca sin más como mero hecho simple e inanalizable, sino que cada nueva modalidad y cada nueva dirección de la consideración descubren en él un factor nuevo. De este modo, el rígido concepto de ser parece fluir y caer en un movimiento general, y la unidad del ser ya sólo puede pensarse como fin y no como comienzo de este movimiento. A medida que esta concepción se desarrolla y prevalece en la ciencia, va cayendo por su base la ingenua *teoría reproductiva* del conocimiento. Los conceptos fundamentales de cada ciencia, los medios con los cuales plantea sus cuestiones y formula sus soluciones, ya no aparecen como *copias* pasivas de un ser dado, sino como símbolos intelectuales creados por ella. Ha sido particularmente el conocimiento físico-matemático el que más temprana y penetrantemente ha tomado conciencia de este carácter simbólico de sus instrumentos fundamentales.[2] Es Heinrich Hertz quien, en las consideraciones previas introductorias a sus *Principios de la mecánica*, ha expresado con la máxima brillantez el nuevo ideal del conocimiento al que apunta este desarrollo entero. Él lo caracteriza como la próxima y más importante tarea de nuestro conocimiento de la naturaleza, que nos capacitaría para prever experiencias futuras. Pero el procedimiento de que se serviría para deducir el futuro a partir del pasado consistiría en que formáramos «imágenes virtuales internas o símbolos» de los objetos exteriores, de tal modo que las consecuencias lógicamente

necesarias de las imágenes sean siempre las imágenes de las consecuencias naturalmente necesarias de los objetos reproducidos. «Una vez que hemos conseguido derivar de la experiencia hasta ahora acumulada imágenes de la naturaleza buscada, ya podemos desprender en poco tiempo de ellas, como de modelos, las consecuencias que en el mundo exterior sólo se producirán más tarde o como consecuencia de nuestra propia intervención… Las imágenes a las cuales nos referimos son nuestras representaciones de las cosas; tienen con las cosas la sola concordancia esencial consistente en el cumplimiento de la exigencia mencionada, pero para su fin no es necesaria cualquier otra concordancia con las cosas. De hecho, tampoco conocemos ni tenemos ningún medio para averiguar si nuestras representaciones de las cosas concuerdan con ellas en algo más que en aquella *única* relación fundamental.»[3]

Así pues, la epistemología de las ciencias naturales en que Heinrich Hertz se funda y la teoría de los «signos», tal como por primera vez fue desarrollada extensamente por Helmholtz, siguen hablando el *lenguaje* de la teoría reproductiva del conocimiento. Pero el concepto de *imagen* ha experimentado una transformación interna. Porque, en lugar de una *semejanza* de contenido en cualquier forma exigida entre imagen y cosa, han aparecido ahora una expresión lógica de relación mucho más compleja y una *condición* intelectual general que han de satisfacer los conceptos fundamentales del conocimiento físico. Su valor no reside en reflejar un ser dado, sino en lo que proporcionan como medios del conocimiento, en la unidad de los fenómenos, que crean a partir de sí mismos. La conexión de los objetos concretos y la modalidad de su interdependencia deben abarcarse en el sistema de los conceptos físicos, pero esto sólo resulta posible en la medida en que estos conceptos pertenezcan desde el principio a una determinada perspectiva unitaria del conocimiento. El objeto no puede ser caracterizado como un mero «en sí» independiente de las categorías esenciales del conocimiento natural, sino que solamente dentro de estas categorías, que constituyen su propia forma, puede ser descrito. En este sentido es que los conceptos fundamentales de la mecánica, particularmente los conceptos de masa y fuerza, se vuelven para Hertz «ficciones» que, puesto que han sido creadas por la lógica del conocimiento de la naturaleza, también están sujetas a las exigencias generales de esta lógica, entre las cuales ocupa el primer lugar la exigencia apriorística de claridad, de no contradicción y de univocidad de la descripción.

Con esta concepción crítica, la ciencia abandona ciertamente la esperanza y la pretensión de una aprehensión y comunicación «inmediatas» de la realidad. Ella comprende que toda objetivación que pueda llevarse a cabo es en verdad una mediación y como tal ha de permanecer. Y en esta concepción está implicada una consecuencia idealista ulterior de gran trascendencia. Si la definición, la determinación del objeto de conocimiento, sólo puede realizarse por medio de una estructura conceptual lógica peculiar, entonces no es posible rechazar la consecuencia de que a la diversidad de tales medios debe corresponder también una diversa estructura del objeto, un diverso sentido de las conexiones «objetivas». Dentro del mismo ámbito de la «naturaleza» el objeto físico no coincide sin más con el químico, y el químico tampoco con el biológico, porque los conocimientos físico, químico y biológico

entrañan cada uno un punto de vista particular en el *planteamiento del problema* y los fenómenos se someten a una interpretación y conformación específicas con arreglo a ese punto de vista. Casi podría parecer que la expectativa con la que se había comenzado se desvaneciera definitivamente a causa de ese resultado del desarrollo del pensamiento idealista. El final de este desarrollo parece negar su origen, porque la buscada y exigida unidad del ser amenaza de nuevo con disolverse en una mera multiplicidad de los entes. El Ser Uno, al cual se aferra el *pensamiento* y del cual no parece poder desistir sin destruir su propia forma, escapa más y más al *conocimiento*. Se convierte en una mera X que, entre más enérgicamente afirma su unidad metafísica como «cosa en sí», más escapa a toda posibilidad de conocimiento, para ser finalmente arrojada por completo al campo de lo incognoscible. Frente a este rígido absoluto metafísico se encuentra, pues, el reino de los fenómenos, el campo propiamente dicho de lo que puede saberse y conocerse en su inalienable pluralidad, condicionalidad y relatividad. Pero visto con mayor penetración, la exigencia fundamental de la unidad no es nulificada por esta multiplicidad decididamente irreductible de los métodos y objetos del saber, sino que más bien es establecida en una nueva forma. Ciertamente, la unidad del saber ya no puede ahora ser garantizada y asegurada refiriéndola en todas sus formas a un objeto común «simple» que se comporta con relación a estas formas como imagen original de las copias empíricas. En lugar de ello, surge la otra exigencia: la de comprender las diferentes direcciones metódicas del saber, en toda su genuina peculiaridad y autonomía, en un sistema cuyos miembros aislados, precisamente en su necesaria diversidad, se condicionen y exijan mutuamente. El postulado de una unidad puramente funcional de este tipo aparece ahora en lugar del postulado de la unidad del sustrato y el origen que dominaba esencialmente el antiguo concepto del ser. De aquí resulta la nueva tarea planteada a la nueva crítica filosófica del conocimiento. Ella debe seguir y examinar en su conjunto el camino que las ciencias particulares recorren individualmente. Ella debe plantear la cuestión de si los símbolos intelectuales con los cuales examinan y describen la realidad las disciplinas particulares pueden pensarse como un simple agregado o pueden concebirse como diversas manifestaciones de una y la misma función espiritual fundamental. Y si esta última hipótesis puede confirmarse, surge entonces la tarea de fijar las condiciones generales de esta función y esclarecer el principio que la rige. En lugar de preguntar con la metafísica dogmática por la unidad absoluta de la sustancia, a la cual ha de remontarse toda existencia particular, se pregunta ahora por una regla que rija la multiplicidad concreta y la diversidad de las funciones cognoscitivas y que, sin interferirlas ni destruirlas, las comprenda en un operar unitario y en una acción espiritual contenida en sí misma.

Pero en este lugar vuelve a ensancharse la perspectiva en cuanto se cae en la cuenta de que el *conocimiento*, por más universal y comprensivo que se le conceptúe, no representa más que un tipo particular de conformación dentro de la totalidad de aprehensiones e interpretaciones espirituales del ser. Él es una conformación de lo múltiple, guiada por un principio específico y, por lo tanto, claro en sí mismo y tajantemente delimitado. En última instancia, por diversos que sean sus caminos y orientaciones, todo conocimiento trata de someter la pluralidad de los

fenómenos a la unidad de una «proposición fundamental». Lo individual no debe permanecer aislado sino que debe insertarse en una conexión en la que aparezca como miembro de una «estructura» lógica, teleológica o causal. El conocimiento permanece esencialmente dirigido a este objetivo: a la inserción de lo particular en una forma universal legal y ordenadora. Pero junto a esta forma de síntesis intelectual, que se representa y traduce en el sistema de los conceptos científicos, se encuentran otros modos de configuración dentro de la totalidad de la vida espiritual. También ellos pueden ser caracterizados como auténticos modos de «objetivación», esto es, como medios de elevar algo individual hasta lo universalmente válido. Pero ellos alcanzan este objetivo de la validez universal por otros caminos del todo distintos al de los conceptos y leyes de la lógica. Cada auténtica función espiritual fundamental tiene con el conocimiento el rasgo común decisivo de serles inherente una fuerza de origen constitutiva y no sólo reproductiva. Ella no expresa en forma meramente pasiva algo presente, sino que encierra una energía del espíritu que es autónoma y a través de la cual la simple presencia del fenómeno recibe una «significación» determinada, un contenido ideal peculiar. Esto vale para el arte tanto como para el conocimiento; para el mito tanto como para la religión. Todos ellos viven en mundos de imágenes peculiares, en los cuales no se refleja simplemente algo dado de forma empírica sino que más bien se le crea con arreglo a un principio autónomo. De este modo crea también cada uno de ellos sus propias configuraciones simbólicas que, si bien no son iguales a los símbolos intelectuales, sí se equiparan a ellos por razón de su origen espiritual. Ninguna de estas configuraciones se reduce sin más a otra o puede derivarse de ella, sino que cada una de ellas indica una modalidad determinada de comprensión espiritual y constituye a la vez en y por ella un aspecto propio de «lo real». De acuerdo con esto, resulta que no son diferentes modos en los cuales se revele al espíritu algo real en sí mismo, sino que son los caminos que el espíritu sigue en su objetivación, es decir, en su autorrevelación. Si se conciben en *este* sentido el arte y el lenguaje, el mito y el conocimiento, surge al punto el problema común que da acceso a una filosofía general de las ciencias del espíritu.

La «revolución del pensamiento» que llevó a cabo Kant dentro de la filosofía teorética descansa en la idea fundamental de que la relación que en general había sido aceptada hasta el presente entre el conocimiento y su objeto requería una inversión radical. En lugar de partir del objeto como de algo conocido y dado, debería empezarse por la ley del conocimiento como lo único verdaderamente accesible y primigeniamente seguro; en lugar de determinar las cualidades generalísimas del *ser*, en el sentido de la metafísica ontológica, debería averiguarse y determinarse en todas sus múltiples ramificaciones, a través de un análisis del entendimiento, la forma fundamental del *juicio* como condición bajo la cual la objetividad puede ser siquiera *concebible*. Según Kant, sólo este análisis pone de manifiesto las condiciones en las que se apoya cualquier *saber* del ser y aun su mero concepto. Pero el objeto que la analítica trascendental nos presenta así, como correlato de la unidad sintética del entendimiento, es también puramente un objeto lógicamente determinado. Él no indica por ello cualquier objetividad en cuanto tal, sino sólo aquella forma de la legalidad objetiva que puede

captarse y describirse en los conceptos fundamentales de la ciencia, en particular en los conceptos y principios de la física matemática. Ya a Kant mismo le pareció demasiado estrecho cuando procedió a desarrollar el verdadero «sistema de la razón pura» en el conjunto de las tres Críticas. El ser científico natural-matemático, en su concepción e interpretación idealistas, no agota toda la realidad, ya que está lejos de contener toda la actividad y espontaneidad del espíritu. En el reino inteligible de la libertad, cuya ley fundamental desarrolla la *Crítica de la razón práctica*, en el reino del arte y en el reino de las formas naturales orgánicas, tal como se expone en la *Crítica del juicio* (estético y teleológico), aparece un nuevo aspecto de esta realidad. Este *progresivo* desenvolvimiento del concepto crítico-idealista de la realidad y del concepto crítico-idealista del espíritu pertenece a los rasgos más característicos del pensamiento kantiano y está fundado en una especie de ley estilística de este pensamiento. La auténtica y concreta totalidad del espíritu no ha de ser caracterizada desde el principio en una simple fórmula y entregada como ya conclusa, sino que se desarrolla y encuentra a sí misma sólo en el curso siempre progresivo del mismo análisis crítico. La extensión del ser espiritual no puede ser caracterizada y determinada de otro modo sino midiéndosele en este proceso. Es de la naturaleza de este proceso el que su comienzo y su fin deban no sólo estar separados el uno del otro, sino hasta en aparente conflicto. Pero el conflicto no es otro que aquel que hay entre potencia y acto, entre el mero «proyecto» de un concepto y su completo desarrollo y repercusión. Desde el punto de vista de esto último, la inversión copernicana con la que había comenzado Kant adquiere un nuevo y más amplio sentido. Ya no sólo se refiere a la función lógica del juicio, sino que con la misma razón y derecho se extiende a cada dirección y a cada principio de configuración espiritual. La cuestión decisiva está siempre en saber si tratamos de comprender la función a partir del producto o el producto a partir de la función, en saber cuál está «fundamentado» en cuál. Esta cuestión constituye el vínculo espiritual que une los distintos sectores de problemas entre sí: ella expone su unidad metódica interna sin hacerlos jamás caer en una uniformidad material. Pues el principio fundamental del pensamiento crítico, el principio del «primado» de la función sobre el objeto, adopta en cada sector particular una nueva forma y reclama una nueva fundamentación autónoma. Junto a la función cognoscitiva pura es preciso comprender la función del pensamiento lingüístico, la función del pensamiento mítico-religioso y la función de la intuición artística, de tal modo que se ponga de manifiesto cómo se lleva a cabo en ellas una configuración perfectamente determinada no tanto *del* mundo, sino más bien *para* el mundo, encaminada hacia un conjunto significativo objetivo y una visión total objetiva.

La crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura. Trata de comprender y mostrar cómo todo contenido de la cultura, en la medida en que sea algo más que mero contenido aislado, en la medida en que esté fundado en un principio formal universal, presupone un acto originario del espíritu. Sólo aquí encuentra la tesis fundamental del idealismo su auténtica y completa confirmación. Mientras la reflexión filosófica apunte meramente al análisis de la *forma pura del conocimiento* y se circunscriba a esta tarea, la fuerza de la cosmovisión realista-ingenua tampoco puede ser por completo quebrantada. Puede

ser que el objeto del conocimiento sea siempre de un modo u otro determinado y formado en y con arreglo a la ley originaria del conocimiento, pero, según parece, también debe estar presente y dado como algo independiente fuera de esta relación con las categorías fundamentales del conocimiento. Por el contrario, si se parte no tanto del concepto general del mundo como del concepto general de la cultura, la cuestión adquiere entonces una forma distinta. Pues el contenido del concepto de la cultura no puede desvincularse de las formas y direcciones fundamentales de la creación espiritual: el «ser» no puede aprehenderse aquí de otro modo que en la «acción». Sólo en la medida en que haya una dirección específica de la fantasía y la intuición estéticas, habrá un campo de objetos estéticos, y lo mismo vale para todas las restantes energías espirituales en virtud de las cuales se configura para nosotros la forma y el perfil de un dominio determinado de objetos. Aun la conciencia religiosa —por más convencida que esté de la «realidad», de la verdad de su objeto— transforma esta realidad en una simple *existencia* material sólo en el nivel más bajo, en el nivel de un pensamiento puramente mitológico. Por el contrario, en todos los niveles superiores de la contemplación se es consciente con mayor o menor claridad de que sólo «tiene» la conciencia su objeto al referirse a él de un modo enteramente propio y exclusivo. Es en una especie de comportamiento consigo mismo, en la dirección que el espíritu se traza a sí mismo hacia algo objetivo que ha concebido, donde reside justamente la garantía última de esta objetividad. El pensamiento filosófico se coloca frente a todas esas direcciones, no únicamente con el propósito de seguir por separado cada una de ellas, o para considerarlas como un todo, sino con la hipótesis de que debe ser posible referirlas a un punto central unitario, a un centro ideal. Pero este centro, críticamente considerado, no puede residir en un ser dado, sino sólo en una *tarea* común. Las diferentes creaciones de la cultura espiritual —el lenguaje, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión—, en toda su diversidad interna, vuélvense partes de un único gran complejo de problemas, vuélvense impulsos múltiples referidos todos a la misma meta: transformar el mundo pasivo de las meras *impresiones*, en las cuales parecía primero estar atrapado el espíritu, en un mundo de la pura *expresión* espiritual.

Pues así como la moderna filosofía del lenguaje, para hallar el auténtico punto de partida de un estudio filosófico del lenguaje, ha formulado el concepto de la «forma lingüística interna», puede decirse que hay que buscar y presuponer también una «forma interna» análoga para la religión y el mito, para el arte y el conocimiento científico. Y esta forma no significa sólo la suma o el posterior compendio de los fenómenos particulares de este campo, sino la ley que condiciona su estructuración. En última instancia, no existe en verdad ningún otro camino para cerciorarse de esta ley que mostrarla en los fenómenos mismos y «abstraerla» de ellos; pero justamente esta abstracción muestra que la ley es un momento necesario y constitutivo de la existencia de lo individual en cuanto al contenido. En el transcurso de su historia, la filosofía ha permanecido siempre más o menos consciente de la tarea de un análisis y crítica semejantes de las formas particulares de la cultura, pero la mayor parte de las veces sólo ha emprendido *partes* de esta tarea, y eso con una intención más negativa que positiva. Frecuentemente, en esta crítica el esfuerzo se dirige menos a la exposición y fundamentación

de los rendimientos positivos de cada forma individual, que al rechazo de falsas pretensiones. Desde los tiempos de la sofística griega existe una crítica escéptica del lenguaje, lo mismo que una crítica escéptica del mito y una crítica del conocimiento. Esta actitud esencialmente negativa se hace comprensible cuando se considera que, en efecto, cada forma fundamental del espíritu, al aparecer y desarrollarse, procura darse no como una parte sino como un todo, reclamando con ello una validez absoluta y no meramente relativa. No se conforma con su dominio particular, sino que trata de imprimir el sello peculiar que porta a la totalidad del ser y de la vida espiritual. De esta aspiración a lo incondicionado, inherente a toda dirección individual, resultan los conflictos de la cultura y las antinomias del concepto de la cultura. La *ciencia* surge en una forma de la reflexión que, antes de poder establecerse e imponerse, se ve forzada por todas partes a referirse a aquellas primeras asociaciones y separaciones del pensamiento que encontraron su primera expresión y cristalización en el lenguaje y en los conceptos lingüísticos generales. Pero puesto que emplea el lenguaje como material y fundamento, necesariamente lo trasciende al mismo tiempo. Un nuevo *logos*, guiado y regido por un principio distinto al del pensamiento lingüístico, aparece entonces estructurándose cada vez más definida e independientemente. En comparación con él, las estructuras del lenguaje no aparecen entonces sino como restricciones y barreras que deben ser progresivamente superadas por la fuerza y peculiaridad del nuevo principio. La crítica del lenguaje y de la forma lingüística del pensamiento se convierte en parte integrante del pensamiento científico y filosófico en avance. Y también en los restantes campos se repite este típico proceso de desarrollo. Las direcciones espirituales individuales no marchan pacíficamente la una junto a la otra tratando de complementarse mutuamente, sino que cada una llega a ser lo que es demostrando solamente su propia y peculiar fuerza hacia las otras y en lucha contra ellas. La religión y el arte se hallan tan cerca la una del otro en su actuación puramente histórica y de tal modo compenetradas, que ambas en ocasiones parecen volverse indiferenciables en cuanto a su contenido y su principio interno de creación. De los dioses de Grecia se ha dicho que deben su nacimiento a Homero y a Hesíodo. Pero, por otra parte, justamente el pensamiento religioso de los griegos, en su progreso ulterior, se separa cada vez más definidamente de su comienzo y fuente estéticos. Cada vez más decididamente se rebela desde Jenófanes contra el concepto mítico-poético y plástico-sensible de los dioses, reconocido y rechazado como antropomorfismo. En luchas y conflictos espirituales de este tipo, tal como se presentan en la historia cada vez con mayor aumento de intensidad, la decisión última parece recaer en la filosofía como suprema instancia de unidad. Pero los dogmáticos sistemas metafísicos satisfacen esta expectativa y exigencia sólo de manera imperfecta. Pues ellos mismos se hallan las más de las veces aún en medio de la lucha que aquí se lleva a cabo y no sobre ella: a pesar de cualquier universalidad conceptual a la que aspiran, sólo representan a *una* de las partes del conflicto, en lugar de comprenderlo y resolverlo en toda su amplitud y profundidad. Porque ellos mismos no son la mayoría de las veces otra cosa que hipóstasis metafísicas de un determinado principio lógico, estético o religioso. Entre más se encierran en la abstracta universalidad de este principio, tanto más se aíslan de los aspectos particulares de la cultura

espiritual y de la totalidad concreta de sus formas. La reflexión filosófica sólo sería capaz de evitar el peligro de una oclusión semejante si lograra encontrar un punto de vista que se halle *por encima* de todas estas formas y que, por otra parte, no se encuentre meramente más allá de ellas: un punto de vista que haga posible abarcar de una mirada la totalidad de las mismas y que no trate de asegurar otra cosa que no sean las relaciones puramente inmanentes que guardan todas estas formas entre sí, y no la relación con un ser o principio externo «trascendente». Entonces surgiría un sistema filosófico del espíritu en el cual cada forma particular reciba su sentido de la mera *posición* en que se encuentre y en la cual su contenido y su significación estén caracterizados por la riqueza y peculiaridad de las relaciones y combinaciones en que se encuentre con otras energías espirituales y, finalmente, con su totalidad.

Los intentos y esfuerzos hacia un sistema semejante no han faltado desde los comienzos de la nueva filosofía y a partir de la fundamentación del moderno idealismo filosófico. Ya el *Discurso del método* y las «Regulae ad Directionem Ingenii» repudiaron como inútil el intento de la vieja metafísica de considerar omnicomprensivamente la totalidad de las cosas y de querer penetrar en los secretos últimos de la naturaleza, pero ellos insisten aún con mayor ahínco en que debe ser posible agotar y medir racionalmente la *universitas* del espíritu. *Ingenii limites definire*, determinar el área y los límites del espíritu: este lema de Descartes se convierte en adelante en la divisa de toda la filosofía moderna. Pero el concepto de «espíritu» es aún en sí mismo disonante y ambiguo, porque se le emplea ya en sentido estrecho, ya en sentido amplio. Puesto que la filosofía de Descartes parte de un nuevo y más comprensivo concepto de *conciencia*, este concepto, expresado como *cogitatio*, vuelve a coincidir con el del pensamiento puro. Así pues, el sistema del espíritu coincide también para Descartes y para todo el racionalismo con el sistema del pensamiento.

La *universitas* del espíritu, su totalidad concreta, es considerada como verdaderamente abarcada y filosóficamente penetrada siempre que se consiga deducirla de un solo principio *lógico*. Con ello, la forma pura de la lógica vuelve a elevarse al rango de prototipo y modelo para todo ser y toda forma espirituales. Y lo mismo que en Descartes, que inicia la serie de sistemas del idealismo clásico, también en Hegel —que cierra esta serie— se nos presenta de nuevo con absoluta claridad esta conexión metódica. La exigencia de pensar la totalidad del espíritu como totalidad *concreta*, esto es, de no permanecer en su simple concepto sino de desarrollarlo en el conjunto de sus manifestaciones, se lo planteó Hegel con mayor agudeza que cualquier otro pensador. Pero, por otra parte, la *Fenomenología del espíritu*, donde se esfuerza por cumplir con esta exigencia, debe sólo preparar el terreno y el camino para la *Lógica*. La multiplicidad de las formas espirituales planteadas por la *Fenomenología* culmina, por así decirlo, en una cúspide lógica, y sólo en ésta su meta encuentra su completa «verdad» y esencia. Entre más rica y multiforme sea en cuanto a su contenido, más se somete en cuanto a su estructura a la ley única y en cierto sentido uniforme —la ley del método dialéctico— que representa el ritmo invariable en el automovimiento del concepto. Todo movimiento de la forma del espíritu culmina en el saber absoluto, donde el espíritu alcanza el elemento puro de

su existencia, el concepto. En ésta su última meta están contenidos como momentos todos los estadios anteriores que ha recorrido, pero quedando también reducidos a meros momentos. De este modo, de todas las formas espirituales, sólo parece corresponderle aquí también a la forma de lo lógico la forma del concepto y del conocimiento, una auténtica y verdadera *autonomía*. El concepto no es sólo el medio para *representar* la vida concreta del espíritu, sino que es el elemento sustancial propiamente dicho del espíritu. Por consiguiente, si es que ha de ser captado en su específica particularidad y reconocido por ella misma, todo ser y acaecer espirituales son referidos y reducidos finalmente a una sola dimensión, y es sólo en esta referencia en donde pueden adquirir su más profundo contenido y su auténtica significación. De hecho, esta última reducción de todas las formas espirituales a una *sola* forma lógica parece ser necesariamente exigida por el concepto de la filosofía misma y en particular por el principio fundamental del idealismo filosófico. Pues si se renuncia a esta unidad ya no parece poder hallarse en absoluto un estricto *sistema* de estas formas. Como contrapartida del método dialéctico sólo queda entonces la vía puramente empírica. Si no puede ofrecerse una ley universal en virtud de la cual una forma espiritual se origine necesariamente *a partir* de otra, hasta que finalmente haya recorrido toda la serie de configuraciones espirituales de acuerdo con este principio, entonces, a lo que parece, el total de estas configuraciones ya no puede concebirse como un cosmos encerrado en sí mismo. Las formas individuales se encontrarían, pues, simplemente yuxtapuestas: pueden ser panorámicamente vistas en cuanto a su extensión y descritas en su peculiaridad, pero ya no se expresa en ellas un contenido ideal común. La filosofía de estas formas tendría entonces que desembocar finalmente en su historia, que se expondría y especificaría, según sus objetos, como historia del lenguaje, de la religión y del mito, del arte, etc. Así resulta en este punto un curioso dilema: si nos atenemos a la exigencia de la unidad lógica, la particularidad de cada campo y la peculiaridad de su principio amenazan finalmente con desaparecer en la universalidad de la forma lógica; por el contrario, si nos abandonamos justo a esta individualidad y permanecemos examinándola, corremos entonces el peligro de perdernos en ella y de ya no encontrar ninguna vía de regreso a lo universal. El escape a este dilema metodológico sólo podría hallarse —entonces— si se lograra descubrir un factor siempre presente en cada forma espiritual fundamental y que, por otra parte, no se repitiese por completo en la misma forma en ninguna de ellas. Entonces, en relación con este factor podríamos afirmar la *conexión* ideal de los campos individuales —la conexión entre la función fundamental del lenguaje y el conocimiento, de lo estético y de lo religioso—, sin que por ello se perdiera la irrepetible originalidad de cada uno de ellos. Si pudiera encontrarse un medio a través del cual pasaran todas las configuraciones realizadas por separado dentro de las direcciones espirituales fundamentales, conservando también su particular naturaleza y su carácter específico, entonces se proporcionaría el término medio necesario para la reflexión que trasladara a la *totalidad* de las formas espirituales lo que la crítica trascendental realiza con respecto al *conocimiento* puro. La siguiente cuestión que tenemos que plantearnos consistirá en saber si existe de hecho semejante campo intermedio y una función mediadora

para las múltiples direcciones del espíritu, y si esta función ofrece rasgos fundamentales típicos y determinados en virtud de los cuales se le pueda conocer y describir.

II

Para ello nos remontaremos primero al concepto de *símbolo* tal como Heinrich Hertz lo postula y lo caracteriza desde el punto de vista del conocimiento físico. Lo que el físico busca en los fenómenos es una descripción de sus conexiones necesarias. Pero esta descripción no puede llevarse a cabo de otro modo que dejando atrás el mundo inmediato de las impresiones sensibles, abandonándolas aparentemente por completo. Los conceptos con los que opera, los conceptos *espacio* y *tiempo, masa y fuerza, punto material* y *energía, átomo* y *éter*, son meras «ficciones» ideadas por el conocimiento para dominar el mundo de la experiencia sensible y considerarlo un mundo legalmente ordenado. Pero a dichas ficciones nada corresponde inmediatamente en los datos sensibles mismos. Pero pese a que no existe tal correspondencia —y quizá precisamente *porque* no existe—, el mundo conceptual de la física está completamente encerrado en sí mismo. Cada concepto individual, cada ficción y signo particulares se equiparan a la palabra articulada de un *lenguaje* en sí mismo significativo y con sentido, ordenado según leyes fijas. Ya en los comienzos de la física moderna, ya en Galileo, se encuentra la metáfora de que el «libro de la naturaleza» está escrito en lengua matemática y sólo en escritura cifrada puede ser leído. Y a partir de aquí muestra el desarrollo general de la ciencia natural exacta cómo, de hecho, cada progreso en su planteamiento del problema y en su instrumento conceptual va de la mano de una depuración creciente de su *sistema de signos*. La comprensión profunda de los conceptos fundamentales de la mecánica de Galileo logrose sólo cuando, mediante la algoritmia del cálculo diferencial, fue determinado en cierto modo el lugar lógico universal de estos conceptos, creándose para ella un signo lógico matemático universalmente válido. Y partiendo de aquí, de los problemas relacionados con el descubrimiento del análisis del infinito, fue inmediatamente capaz Leibniz de determinar con la máxima precisión el problema universal contenido en la función de la notación, otorgando al plan de su «característica» universal una alta y verdadera significación filosófica. De acuerdo con su convicción fundamental, la lógica de las cosas, esto es, de los conceptos y relaciones fundamentales materiales sobre los que descansa la estructura de la ciencia, no puede ser desvinculada de la lógica de los signos. Pues el signo no es una mera envoltura eventual del pensamiento, sino su órgano esencial y necesario. No sirve sólo para la comunicación de un contenido de pensamiento conclusamente dado, sino que es el instrumento en virtud del cual este mismo contenido se constituye y define completamente. El acto de la determinación conceptual de un contenido acompaña al acto de su fijación en cualquier signo característico. De este modo, todo pensamiento verdaderamente riguroso y exacto encuentra su apoyo en la *simbólica* y en la *semiótica*. Cada «ley» de la naturaleza adopta para nuestro

pensamiento la forma de una «fórmula» universal. Pero cada fórmula no puede expresarse sino a través de una combinación de signos generales y específicos. Sin esos signos universales proporcionados por la aritmética y el álgebra no podría expresarse tampoco ninguna relación particular de la física, ninguna ley particular de la naturaleza. Sea como fuere, el principio fundamental del conocimiento se traduce concretamente en que lo universal sólo puede captarse en lo particular, mientras que lo particular también puede pensarse sólo en relación con lo universal.

Pero esta interrelación no está circunscrita a la ciencia sino que se encuentra en todas las otras formas fundamentales de la creación espiritual. Para todas ellas vale el que sólo creando en alguna forma un determinado sustrato sensible puedan hacer valer sus apropiadas y peculiares modalidades de comprensión y configuración. Este sustrato es aquí tan esencial, que en ocasiones parece abarcar todo el contenido significativo de estas formas, todo su «sentido» propiamente dicho. El lenguaje parece poder definirse y pensarse por completo como un sistema de signos fonéticos; el mundo del arte y del mito parece agotarse en el mundo de las formas particulares sensiblemente perceptibles que ambos colocan frente a nosotros. Y con ello se ofrece de hecho un medio omnicomprensivo en el cual se topan todas las diversas creaciones espirituales. El contenido del espíritu se descubre sólo en su manifestación; la forma ideal es reconocida sólo en y por la totalidad de los signos sensibles de los cuales se sirve para expresarse. Si se consiguiera obtener una visión sistemática de conjunto sobre las diversas direcciones de este tipo de expresión; si se consiguiera mostrar sus rasgos típicos y generales, así como sus matices particulares y sus diferencias internas, entonces el ideal de la «característica universal» que Leibniz formuló para el conocimiento se realizaría para la totalidad de la actividad espiritual. Entonces poseeríamos una especie de gramática de la función simbólica en cuanto tal a través de la cual se abarcaría y en general se codeterminarían sus particulares expresiones e idiomas tal como nos los encontramos en el lenguaje y en el arte, en el mito y en la religión.

La idea de una gramática semejante entraña una ampliación del sistema histórico tradicional del idealismo. Este sistema siempre estuvo encaminado a colocar, frente al *mundus sensibilis*, otro cosmos, el *mundus intelligibilis*, y a trazar las fronteras de ambos mundos. Pero en lo esencial tomó la frontera un curso tal que el mundo de lo inteligible quedó determinado por el factor de la pura actividad y el mundo de lo sensible por el de la receptividad. Allá dominaba la libre espontaneidad del espíritu; acá, el constreñimiento, la pasividad de lo sensible. Pero para esa «característica universal», cuyo problema y tarea se nos plantean ahora en sus perfiles generalísimos, *esta* oposición ya no es irreconciliable y excluyente, pues entre lo sensible y lo espiritual tiéndese ahora una nueva forma de reciprocidad y correlación. El dualismo metafísico de ambos parece salvado en la medida en que pueda mostrarse que precisamente la misma *función* pura de lo espiritual debe buscar en lo sensible su realización concreta, pudiéndola hallar, en última instancia, solamente aquí. Dentro de la esfera de lo sensible debe distinguirse claramente entre aquello que es mera «reacción» y aquello que es pura «acción»; entre lo que pertenece a la esfera de la

«impresión» y lo que pertenece a la esfera de la «expresión». El sensualismo dogmático no sólo yerra al menospreciar la significación y rendimiento de los factores puramente intelectuales, sino ante todo porque, aunque proclame a la sensibilidad como la auténtica fuerza fundamental del espíritu, de ningún modo la comprende en toda la amplitud de su contenido ni en la totalidad de sus alcances. Traza de ella una imagen trunca e insuficiente, limitándola meramente al mundo de las «impresiones», a lo dado inmediato de las simples sensaciones. De este modo se desconoce que también existe una actividad de lo sensible mismo, que también hay, para emplear una expresión goethiana, una «exacta fantasía sensible» que opera en los más variados campos de la creación espiritual. De hecho, en todos ellos el vehículo propiamente dicho de su progreso inmanente consiste en que, junto y por encima del mundo de las percepciones, hacen surgir su propio *mundo de imágenes* libre: un mundo que, de acuerdo con su naturaleza inmediata, ostenta aún el color de lo sensible, pero que representa una sensibilidad ya conformada y, por lo tanto, espiritualmente dominada. Aquí no se trata de algo sensible simplemente dado y encontrado, sino de un sistema de multiplicidades sensibles creadas en cualquiera de las formas de la libre constitución.

Así, por ejemplo, el proceso de formación del lenguaje muestra cómo el caos de las impresiones inmediatas se aclara y ordena para nosotros sólo cuando lo «nombramos» y penetramos con la función del pensamiento y de la expresión lingüísticos. En este nuevo mundo de los signos lingüísticos, alcanza también el mismo mundo de las impresiones una «permanencia» nueva por completo en virtud de una nueva articulación espiritual. La diferenciación y separación, la fijación de ciertos elementos del contenido mediante el fonema no sólo designa en ellos, sino precisamente les presta una determinada cualidad eidética en virtud de la cual sobrepasan la mera inmediatez de las así llamadas cualidades sensibles. De este modo, el lenguaje se convierte en el instrumento espiritual fundamental gracias al cual progresamos pasando del mundo de las meras sensaciones al mundo de la intuición y la representación. El lenguaje entraña ya en germen aquella labor intelectual que se manifiesta ulteriormente en la formación del concepto como concepto científico, como unidad formal lógicamente determinada. Aquí se encuentra el principio de aquella función universal de separación y vinculación que encuentra su más alta expresión consciente en el análisis y síntesis del pensamiento científico. Y junto al mundo de los signos lingüísticos y conceptuales se encuentra, entonces, sin serle comparable pero encontrándose vinculado a él por razón de su origen espiritual, aquel mundo de formas creadas por el mito o el arte. Pues también la fantasía mítica, firmemente enraizada en lo sensible, está por encima de la mera pasividad de lo sensible. Si la medimos con los acostumbrados módulos empíricos como los que nos proporciona la experiencia sensible, sus creaciones deben aparecer simplemente como «irreales»; pero precisamente en esta irrealidad se revela la espontaneidad y la libertad interna de la función mítica. Y esta libertad de ninguna manera equivale a una completa arbitrariedad exenta de leyes. El mundo del mito no es un mero producto del capricho o del azar, sino que tiene sus propias leyes fundamentales de creación que operan a través de todas sus manifestaciones particulares. En el campo de la intuición artística se torna completamente

claro que cualquier concepción de una forma estética en lo sensible sólo es posible si nosotros mismos creamos los elementos fundamentales de la forma. Todo entendimiento de formas espaciales, por ejemplo, va unido en última instancia a la actividad de su producción interna y a la legalidad de esta producción. De este modo, siempre resulta que precisamente la suprema y más pura actividad espiritual que conoce la conciencia está condicionada y proporcionada por modalidades determinadas de la actividad sensible. También aquí obtenemos siempre la auténtica y esencial vida de la idea pura sólo en el resplandor policromo de los fenómenos. El sistema de las múltiples manifestaciones del espíritu no nos es asequible sino recorriendo las diversas direcciones de su creatividad originaria. En ésta vemos reflejada la esencia del espíritu, pues ésta sólo puede revelársenos en la configuración del material sensible.

Otro indicio de que, de hecho, es la actividad pura del espíritu la que se manifiesta en la creación de los diferentes sistemas de símbolos sensibles es que todos estos símbolos se presentan desde el principio con una determinada pretensión de valor y objetividad. Todos ellos van más allá del círculo de los meros fenómenos individuales de conciencia; frente a éstos pretenden establecer algo universalmente válido. A la luz de una ulterior consideración filosófico-crítica con su más desarrollado concepto de verdad, esta pretensión podrá parecer infundada, pero la pretensión misma pertenece a la esencia y carácter de las mismas formas fundamentales individuales. Ellas mismas consideran sus creaciones no sólo como objetivamente válidas sino, las más de las veces, precisamente como el núcleo propiamente dicho de lo objetivo, de lo «real». Así, por ejemplo, es característico de las primeras manifestaciones ingenuas e irreflexivas del pensamiento lingüístico y también del pensamiento mítico el no separar claramente el contenido de la «cosa» del contenido del «signo», sino que con absoluta indiferencia suelen intercambiarlos. El nombre de una cosa y la cosa misma están indisolublemente fundidos. La mera palabra o imagen contiene una fuerza mágica a través de la cual se nos ofrece la esencia misma de la cosa. Y sólo se necesita trasladar esta concepción de lo real a lo ideal, de lo cosificado a lo funcional, para descubrir de hecho en ella una base justificada. Porque la adquisición del *signo* en el desenvolvimiento inmanente del espíritu constituye en verdad un primer y necesario paso para la conquista del conocimiento esencial objetivo. El signo constituye para la conciencia, por así decirlo, la primera etapa y la primera prueba de objetividad, porque sólo mediante él mismo se le brinda cohesión al constante flujo de los contenidos de la conciencia, porque sólo en él se determina y de él se extrae algo permanente. Ningún mero *contenido* de la conciencia en cuanto tal se repite en forma estrictamente idéntica una vez que ha pasado y ha sido sustituido por otro. Una vez que ha desaparecido de la conciencia deja de ser de una vez por todas lo que era. Pero a este flujo incesante de los contenidos cualitativos contrapone la conciencia su propia unidad y la de su forma. Su identidad no queda demostrada verdaderamente por lo que es o tiene sino sólo por lo que hace. Mediante el signo que se asocia al contenido adquiere éste una nueva permanencia y una nueva duración. Porque, en contraposición al flujo real de los contenidos individuales de la conciencia, corresponde al signo una *significación* ideal determinada que se mantiene como tal. No es, como la simple sensación dada, algo individual e irrepetible,

sino que es el representante de un conjunto, de una totalidad de posibles contenidos frente a cada uno de los cuales representa un primer «universal». En la función simbólica de la conciencia tal como opera en el lenguaje, en el arte, en el mito, surgen primero de la corriente de la conciencia determinadas formas fundamentales invariables en parte de naturaleza conceptual, en parte de naturaleza puramente intuitiva. En lugar del contenido fluyente aparece la unidad de la forma encerrada en sí misma y permanente.

Pero aquí no se trata de un mero acto individual, sino de un proceso siempre progresivo de determinación que imprime su sello al desarrollo total de la conciencia. La fijeza conferida al contenido mediante el signo lingüístico o mediante la imagen mítica o artística no parece, en el primer nivel, ir más allá de su mera retención en la *memoria*, esto es, de su simple reproducción. El signo parece no añadir aquí nada al contenido que designa, sino simplemente retenerlo y repetirlo en su pura integridad. Aun en la historia del desenvolvimiento psicológico del arte se ha creído poder señalar una fase de «arte meramente rememorativo», en el que toda configuración artística está encaminada a hacer resaltar determinados rasgos de lo sensiblemente percibido y a ofrecerlos en una imagen creada por la misma memoria.[4] Pero en cuanto más claramente se manifiestan en su energía específica las direcciones fundamentales individuales, tanto más claramente se ve que también toda aparente «reproducción» presupone siempre una labor originaria y autónoma de la conciencia. La reproductibilidad del contenido mismo va unida a la producción de un signo para él, en la cual la conciencia procede libre y de manera independiente. Con ello también el concepto de «memoria» alcanza un sentido más rico y profundo. Para recordar un contenido, la conciencia debe antes habérselo apropiado internamente de otro modo distinto de la mera sensación o percepción. Aquí no basta la mera repetición de lo dado en otro momento, sino que en la memoria debe hacerse valer a la vez otro nuevo tipo de concepción y formación. Pues cada «reproducción» del contenido entraña un nuevo grado de «reflexión». Ya por el hecho de que no lo tome como algo simplemente actual, sino que lo imagine como algo pasado pero no desvanecido para ella, la conciencia se ha dado a sí misma y al contenido, a través de esta *relación* transformada con la cual llega a él, una significación ideal transformada. Y ésta resulta entonces cada vez más rica y precisa entre más se diferencie el propio mundo imaginativo del yo. El yo no desempeña ahora sólo una actividad creadora originaria, sino aprende a la vez a comprender cada vez con mayor profundidad. Y de este modo aparecen por primera vez en forma verdaderamente clara y precisa los límites entre el mundo «subjetivo» y el «objetivo». Una de las tareas esenciales de la crítica general del conocimiento es mostrar con los métodos del pensamiento científico las leyes con arreglo a las cuales se realiza esta delimitación dentro del campo puramente teorético. Ella enseña que el ser «subjetivo» y el ser «objetivo» no se contraponen desde el principio como esferas tajantemente separadas y absolutamente determinadas en cuanto al contenido, sino que ambas se definen sólo en el proceso del conocimiento y con arreglo a los medios y condiciones del mismo. La separación categorial entre el «yo» y el «no yo» demuestra ser así una función radical y constante del

pensamiento teorético, mientras que el modo en que se realiza esta función y el modo como los contenidos del ser «subjetivo» y del ser «objetivo» se delimitan mutuamente varía de acuerdo con el grado alcanzado por el conocimiento. Para la cosmovisión teorético-científica, lo «objetivo» de la experiencia está constituido por los elementos permanentes y necesarios; pero el hecho de conferir permanencia y necesidad a sus contenidos depende, por una parte, del patrón metódico general aplicado por el pensamiento a la experiencia, y por otra parte está condicionado por el correspondiente nivel del conocimiento, por el conjunto de sus perspectivas metódicas aseguradas. Considerado en esta conexión, el modo en que realizamos y aplicamos la contraposición conceptual de lo «subjetivo» y lo «objetivo» en la configuración del mundo de la experiencia, en la construcción de la naturaleza, no resulta ser tanto la *solución* del problema del conocimiento sino más bien su *expresión* acabada.[5] Pero esta contraposición aparece por primera vez en toda su riqueza y multiformidad interna cuando seguimos sus pasos más allá de los límites del pensamiento teórico y sus medios conceptuales específicos. No sólo es propio de la ciencia, sino también del lenguaje, del mito, del arte y de la religión, el proporcionar los materiales a partir de los cuales se construye para nosotros el mundo de lo «real», lo mismo que el del espíritu… El mundo del yo. Tampoco a ellos podemos situarlos como simples *estructuras* en un mundo dado, sino que debemos comprenderlos como *funciones* en virtud de las cuales se lleva a cabo una peculiar configuración del ser y una particular partición y división del mismo. Tan diversos como los medios de los que se sirve aquí cada función, tan completamente diversos como los patrones y criterios presupuestos y usados por cada una, son también los resultados. El concepto de *verdad* y *realidad* de la ciencia es distinto al de la religión o el arte; de parecida manera, existe en ellas una particular e incontrastable relación fundamental, creada más que designada, entre «lo interno» y «lo externo», entre el ser del yo y el ser del mundo. Antes de que pueda *decidirse* entre todas estas múltiples, sobrepuestas y contradictorias perspectivas y pretensiones, debemos *distinguirlas* con exactitud y rigor críticos. El rendimiento de cada una debe ser medido en sí misma y no con los patrones y exigencias de alguna otra, y sólo al final de este examen puede plantearse la pregunta de si acaso y en qué forma pueden ser mutuamente compatibles todas estas formas de concebir el mundo y el yo; de si, aunque no copien una misma y única «cosa» existente en sí, pueden complementarse mutuamente para formar una totalidad y un sistema unitario de la labor espiritual.

Este tipo de consideración fue concebido y llevado a cabo por primera vez con absoluta claridad para la filosofía del *lenguaje* por Wilhelm von Humboldt. Para quien el signo fonético, que representa la materia de toda formación del lenguaje, es, por así decirlo, el puente entre lo subjetivo y lo objetivo, porque en él se combinan los elementos esenciales de ambos. Pues, por una parte, el fonema es hablado y en esa medida es un sonido articulado y formado por nosotros mismos; y por la otra, en cuanto sonido escuchado, es una parte de la realidad sensible que nos rodea. De ahí que nosotros lo aprehendamos y conozcamos como algo «interno» y «externo» simultáneamente; como una energía de lo interno que se traduce y

objetiva en algo externo. «Mientras que en el lenguaje se abre camino el impulso espiritual a través de los labios, su producto retorna al propio oído. La representación es trasladada a la objetividad real sin ser sustraída por ello de la subjetividad. De esto sólo es capaz el lenguaje, y sin este traslado a la objetividad que regresa al sujeto —donde toma parte el lenguaje y que, aunque tácitamente, siempre tiene lugar— la formación del concepto, y con ella la de todo verdadero pensamiento, es imposible… Pues el lenguaje no puede ser considerado como un material que yace ahí y puede ser aprehendido como un todo o paulatinamente comunicado, sino que se le ha de considerar como algo que está eternamente creándose, donde las leyes de creación están determinadas, pero su alcance y, en cierto modo, también el carácter de la creación permanecen por completo indeterminados… Así como el sonido aparece entre el objeto y el hombre, todo el lenguaje aparece entre éste y la naturaleza que obra sobre él interna y externamente. El hombre se rodea de un mundo de sonidos para abarcar y confeccionar el mundo de objetos.»[6] Dentro de esta concepción crítico-idealista del lenguaje se señala un factor válido para toda especie y toda forma de simbolización. En cada signo libremente proyectado por el espíritu aprehende éste el «objeto», aprehendiéndose simultáneamente a sí mismo y aprehendiendo la legalidad propia de su crear. Y esta peculiar penetración prepara ya el terreno a la determinación más profunda de la subjetividad y la objetividad. En el primer grado de esta determinación parece como si ambos momentos antitéticos estuviesen aún simplemente separados, yuxtapuestos y contrapuestos. En sus formas primitivas, el lenguaje puede ser acaso igualmente tomado como pura expresión de lo interno o de lo externo, como expresión de la mera subjetividad o de la mera objetividad. En el primer caso el fonema no parece significar sino un sonido producto de la excitación o los afectos; en el segundo, es un simple sonido onomatopéyico. Las diversas tesis especulativas que se han externado sobre el «origen del lenguaje» se mueven de hecho entre ambos extremos, de los cuales ninguno llega al núcleo y esencia espiritual del lenguaje mismo. Porque a través del lenguaje no se designa ni expresa algo sólo subjetivo o sólo objetivo, sino que en él aparece una nueva mediación, una peculiar determinación recíproca entre ambos factores. Por consiguiente, ni la mera descarga afectiva ni la repetición de estímulos sonoros objetivos representan ya el sentido y forma característicos del lenguaje; éste surge más bien ahí donde ambos extremos se unen en uno solo, creando una nueva *síntesis* no dada anteriormente del «yo» y del «mundo». Y una relación análoga se constituye sucesivamente en cada dirección verdaderamente autónoma y originaria de la conciencia. Tanto menos puede tomarse y determinarse el arte como una mera expresión de lo interno o como la reproducción de las formas de una realidad externa, puesto que también en él se halla el momento decisivo y característico en que, por su mediación, lo «objetivo» y lo «subjetivo», el sentimiento puro y la forma pura, se fusionan, ganando con ello una nueva consistencia y un nuevo contenido. Más definidamente de lo que es posible, si nos circunscribimos a la función puramente intelectual, resulta de todos estos ejemplos que en el análisis de las formas espirituales no podemos *empezar* por una rígida y dogmática delimitación de lo subjetivo y objetivo, sino que la

delimitación y fijación de sus dominios sólo puede ser *realizada* a través de estas mismas formas. Cada energía espiritual particular participa de un modo especial en esta fijación y colabora, por consiguiente, en la constitución del concepto del yo y del mundo. El conocimiento y el lenguaje, el mito y el arte: todos ellos no se comportan a manera de simple espejo que refleja las imágenes que en él se forman de un ser dado, exterior o interior, sino que, en lugar de ser medios indiferentes, son las auténticas fuentes luminosas, las condiciones de la visión y los orígenes de toda configuración.

III

El primer problema que se nos presenta en el análisis del lenguaje, del arte y del mito consiste en la cuestión de saber cómo de un determinado contenido sensible aislado puede hacerse el portador de una «significación» espiritual universal. Si nos conformamos con considerar todas estas esferas exclusivamente de acuerdo con su composición material, esto es, si nos contentamos con describir los signos de los que se sirven en cuanto a una sola naturaleza física, nos veremos de nuevo conducidos a una suma de sensaciones particulares, a simples cualidades de la vista, oído o tacto como elementos fundamentales últimos. Pero entonces ocurre el milagro de que esa simple materia sensible, a través del modo en que se la considera, adquiere una nueva y multiforme vida espiritual. Cuando el sonido físico, diferenciable como tal sólo a través de las notas de altura y gravedad, intensidad y cualidad, se constituye en fonema, se vuelve expresión de las más sutiles diferencias racionales y sentimentales. Lo que inmediatamente es pasa ahora completamente a segundo término frente a lo que mediatamente logra e «indica». Aun los elementos individuales concretos a partir de los cuales se estructura la obra de arte muestran claramente esta relación fundamental. Ninguna creación artística puede entenderse como la simple *suma* de estos elementos, sino que en cada una opera una ley determinada y un sentido específico de conformación estética. La síntesis en la cual enlaza la conciencia una serie de tonos en la unidad de una melodía es de aquellas gracias a las cuales una multiplicidad de fonemas se unen para nosotros en la unidad de una «oración» manifiestamente distinta. Pero todas ellas tienen en común que en todo caso las unidades sensibles no permanecen aisladas, sino que se insertan en un *todo* de la conciencia del que sólo reciben su sentido cualitativo.

Si intentamos establecer en una primera visión de conjunto la totalidad de las relaciones mediante las cuales la unidad de la conciencia se caracteriza y constituye como tal, nos veremos ante todo conducidos a una serie de relaciones fundamentales determinadas que aparecen una frente a otra como «modalidades» de enlace peculiares y autónomas. El momento de la yuxtaposición tal como aparece en la forma del *espacio*, o el momento de la sucesión en la forma del *tiempo*, el enlace de las determinaciones del ser de modo que se tome a una como «cosa» y a otra como «atributo», o bien el enlace de eventos sucesivos de modo que uno

aparezca como causa del otro: todos estos son ejemplos de tales modos originarios de relación. El sensualismo trata inútilmente de derivarlos y explicarlos a partir del contenido inmediato de las impresiones individuales. «Cinco tonos de una flauta» pueden seguramente, de acuerdo con la conocida teoría psicológica de Hume, «dar por resultado» la representación del tiempo. Pero este resultado sólo es entonces posible si el factor característico relacionante y ordenador de la «sucesión» es tácitamente incluido en el contenido del tono aislado y, por lo tanto, presuponiendo ya el tiempo en su forma estructural universal. De ahí que, lo mismo para el análisis psicológico que para el epistemológico, las formas fundamentales de relación resulten finalmente «cualidades» de la conciencia tan simples e irreductibles a otras como lo son las simples cualidades sensibles, los elementos de las sensaciones de la vista, oído o tacto. Pero, por otra parte, el pensamiento filosófico no puede contentarse con admitir la multiplicidad de estas relaciones en cuanto tales, como una simple situación fáctica. Al ocuparnos de las sensaciones podemos contentarnos simplemente con enumerar sus diferentes clases fundamentales y considerarlas como una pluralidad desvinculada. Por el contrario, en lo que concierne a estas relaciones, su labor como formas aisladas de enlace sólo parece hacerse asequible y comprensible si mediante una síntesis superior las concebimos a ellas mismas como interrelacionadas. Desde que Platón en *El sofista* planteó este problema de la κοινωνία τῶν γενῶν, de la «comunidad» sistemática de las ideas y conceptos formales puros, ha permanecido latente a través de la historia del pensamiento filosófico. Las soluciones crítica y metafísico-especulativa de este problema se caracterizan porque ambas presuponen un concepto distinto de lo «universal» y, por lo tanto, un sentido distinto del sistema lógico mismo. La primera reflexión se remonta al concepto de lo universal-analítico, mientras que la segunda apunta al de lo universal-sintético. Allá nos conformamos con unificar la multiplicidad de las posibles formas de enlace en un concepto sistemático supremo, *subordinándolas* así a determinadas leyes fundamentales; acá tratamos de comprender cómo a partir de un único principio originario se desarrolla la totalidad, el conjunto concreto de las formas particulares. Si el último punto de vista sólo admite *un* punto de partida y *un* punto final, conectados y conciliados ambos por la continua aplicación de uno y el mismo principio metódico en la demostración sintético-deductiva, el otro no sólo tolera sino precisamente exige una pluralidad de distintas «dimensiones» de la consideración. Esta consideración crítica plantea el problema de una unidad que desde el comienzo renuncia a la simplicidad. Las diferentes modalidades de conformación espiritual son reconocidas como tales sin tratar de disponerlas en una única serie simplemente progresiva. Y no obstante, justo tal modo de ver no renuncia a la conexión de las formas individuales entre sí, sino que, por el contrario, la idea de sistema más bien se agudiza, y en lugar del concepto de un simple sistema aparece el concepto de un sistema complejo. Cada forma, por así decirlo, es asignada a un plano particular en el cual repercute y en el que desenvuelve su carácter específico con completa independencia. Pero justamente en el conjunto de estas modalidades ideales de repercusión aparecen entonces determinadas analogías, determinados modos de comportamiento típicos que pueden ser destacados y descritos como tales.

Como primer factor se nos aparece aquí una diferencia que podemos designar diferencia entre la *cualidad* y la modalidad de las formas. Por «cualidad» de una determinada relación ha de entenderse aquí la especie de enlace en virtud de la cual se crean, en la totalidad de la conciencia, series que están sujetas a una ley especial de ordenación de sus miembros. Así, por ejemplo, el «uno junto a otro» frente al «uno tras otro», es decir, la forma de enlace simultánea frente a la sucesiva constituye una tal cualidad independiente. Ahora bien, una y la misma forma de relación puede, por otra parte, experimentar una transformación interna si se halla dentro de otro *contexto formal*. Cada relación individual —sin perjuicio de su particularidad— pertenece simultáneamente a una *totalidad* de sentido que también posee su propia «naturaleza», su ley formal encerrada en sí misma. Así, por ejemplo, aquella relación universal que llamamos «tiempo» es un elemento del *conocimiento* teorético-científico a la vez que representa un momento esencial para determinadas estructuras de la conciencia estética. El tiempo, tal como es explicado por Newton al principio de la *Mecánica*, como base inmutable de todo acaecer y como medida uniforme de todo cambio, parece por de pronto no tener más que el nombre en común con el tiempo que reina en la obra de arte musical y en sus rítmicas proporciones, y no obstante, esta unidad de denominación entraña una unidad de significación cuando menos en la medida en que en ambos es establecida aquella cualidad universal y abstracta que designamos mediante la expresión «uno tras otro». Pero el que domina en la conciencia de las leyes naturales como leyes de la forma temporal del acaecer y en la concepción de la proporción rítmica de una composición musical es, sin duda, una «modalidad» particular, un modo peculiar de la sucesión. Análogamente, podemos concebir ciertas formas espaciales, ciertos complejos de líneas y figuras ya como ornamentos artísticos, ya como trazos geométricos. Y gracias a esta concepción podemos conferir al mismo material un sentido completamente distinto. La unidad del espacio que nosotros construimos en la creación y contemplación estéticas de la pintura, la plástica y la arquitectura pertenece a un nivel enteramente distinto a aquel que se manifiesta en determinados teoremas y en una determinada forma de los axiomas geométricos. Aquí rige la modalidad del concepto lógico-geométrico; allá, la modalidad de la fantasía espacial artística. Aquí se piensa el espacio como una suma de determinaciones independientes, como un sistema de «causas» y «efectos»; allá se le toma como un todo cuyos momentos individuales están enlazados dinámicamente, como unidad perceptiva, sentimental. Y con ello no queda agotada la serie de configuraciones que recorre la conciencia espacial: porque también en el *pensamiento mítico* se presenta una concepción del *espacio* completamente peculiar, una especie de distribución y «orientación» del mundo desde puntos de vista espaciales, clara y característicamente distinta del modo en que se lleva a cabo la distribución espacial del cosmos en el pensamiento empírico.[7] De parecida manera, la forma general de la «causalidad», por ejemplo, aparece bajo una luz completamente diferente una vez que hemos examinado en el nivel del pensamiento científico o mítico. También el mito conoce el concepto de causalidad: lo emplea tanto en sus teogonías y cosmogonías generales como en una interpretación de la plétora de fenómenos aislados que

«explica» míticamente sobre la base de este concepto. Pero el motivo último de esta «explicación» es completamente distinto del que rige el conocimiento causal a través de conceptos teorético-científicos. El *problema* del origen en cuanto tal es común a la ciencia y al mito, pero el tipo y carácter, la modalidad del origen, varía en cuanto pasamos de un terreno al otro, en cuanto, en lugar de tomarlo como *potencia* mítica, manejamos el origen como principio y como tal aprendemos a entenderlo.

Así pues, siempre se pone de manifiesto que, para caracterizar una determinada fórmula de relación en su uso y en su significación concretos, no sólo es preciso mencionar su naturaleza cualitativa en cuanto tal; también hay que mencionar el sistema total en el que se encuentra. Si designamos esquemáticamente los diversos tipos de relación —como las de espacio, tiempo, causalidad, etc.— como R_1 R_2 R_3…, a cada uno corresponde aún un «índice de modalidad» particular m_1 m_2 m_3… que indica dentro de cuál conjunto funcional y significativo hay que tomarlo. Pues cada uno de estos conjuntos significativos, el lenguaje y el conocimiento científico, el arte y el mito, posee su propio principio constitutivo que, por así decirlo, imprime su sello a todas sus configuraciones particulares. De aquí resulta una multiplicidad extraordinaria de conexiones formales cuya riqueza y complicaciones internas sólo pueden verse panorámicamente en el análisis riguroso de cada forma global individual. Pero aun prescindiendo de esta particularización, el examen más general de la totalidad de la conciencia conduce ya de nuevo a ciertas condiciones básicas de unidad, a condiciones de toda posibilidad de enlace, de síntesis espiritual y de manifestación espiritual en general. Pertenece a la esencia de la conciencia misma el que ningún contenido pueda ser establecido en ella sin establecer simultáneamente, justamente a través de este simple acto de conocimiento, un complejo total de otros contenidos. Kant formuló ya una vez —en su escrito sobre las magnitudes negativas— el problema de la causalidad, esto es, cómo hay que entender el hecho de que precisamente porque *algo* es, *algo* más completamente distinto debe y tiene que ser. Si con la metafísica dogmática se adopta como punto de partida el concepto de *existencia* absoluta, esta cuestión debe resultar en última instancia insoluble. Porque el ser absoluto exige también elementos últimos absolutos, cada uno de los cuales es y debe ser aprehendido en sí mismo con rigidez sustancial. Pero este concepto de sustancia no revela ningún tránsito necesario y ni siquiera concebible a la pluralidad del mundo, a la multiplicidad y diversidad de sus fenómenos particulares. Aun en Spinoza el tránsito de la sustancia —concebida como lo que *in se et per se concipitur*— a la serie de *modos* individuales contingentes y cambiantes no es algo deducido sino más bien subrepticiamente introducido. En general, la metafísica se ve cada vez más claramente, tal como muestra su historia, ante un dilema de pensamiento. O bien debe tomar con absoluta seriedad conceptual el concepto fundamental de existencia absoluta —con lo que todas las relaciones amenazan con desaparecer y toda la pluralidad de espacio, tiempo y causalidad amenaza con disolverse en mera apariencia—, o bien, si reconoce estas relaciones, tiene que admitirlas como algo meramente externo y contingente, como algo simplemente «accidental» del ser. Pero entonces

se produce al punto el contragolpe característico: pues cada vez resulta más claro que precisamente a esto «contingente» es a lo que el *conocimiento* tiene acceso y puede aprehender en sus formas, mientras que la «esencia» desnuda, que ha de ser concebida como soporte de las determinaciones particulares, se pierde en el vacío de una mera abstracción. Lo que había que entender por «todo de la realidad» como suma de todo lo real resulta a fin de cuentas algo del momento de la mera determinabilidad, pero no de ninguna determinación independiente y positiva.

Puede escaparse a esta dialéctica de la doctrina metafísica del ser sólo si «contenido» y «forma», «elemento» y «relación», son concebidos desde el principio de tal modo que ambos aparezcan pensados no como términos independientes uno de otro, sino como dados conjuntamente y en determinación recíproca. En cuanto más agudamente se perfiló en la historia del pensamiento el moderno viraje «subjetivo» de la especulación, tanto más se impuso esta exigencia metódica universal. Pues la cuestión adopta de inmediato una nueva forma cuando es trasladada del terreno del ser absoluto al de la conciencia. Cada «simple» cualidad de la conciencia sólo tiene una función determinada en la medida en que sea aprehendida simultánea e inexorablemente unida a otras cualidades y separada de otras más. La función de esta unidad y esta separación no puede desligarse del contenido de la conciencia, sino que representa una de sus condiciones esenciales. Por consiguiente, no hay ningún «algo» en la conciencia sin que *eo ipso* y sin ulterior mediación sea establecido un «otro» y una serie de «otros». Pues cada ser individual de la conciencia sólo se distingue justamente si en él es simultáneamente puesta y representada en cualquier forma la totalidad de la conciencia. Sólo en y por esta *representación* se torna posible aquello que llamamos el carácter dado y «presente» del contenido. Esto resalta al punto con claridad si sencillamente examinamos el caso más simple de esta «presencia», si examinamos la relación temporal y el tiempo «presente». Nada parece más seguro que el hecho de que todo lo que en verdad está dado *inmediatamente* en la conciencia se refiere a un instante en especial, a un «ahora» determinado en el cual está contenido. Lo pasado «ya no» está presente en la conciencia; lo futuro «aún no» lo está: ambos no parecen pues corresponder a su realidad concreta, a su actualidad propiamente dicha, sino que parecen disolverse en meras abstracciones mentales. Pero, por otra parte, el contenido que designamos como «ahora» no es más que el límite siempre fluyente que separa lo pasado de lo futuro. Este límite, independientemente de lo que limita, no puede ser establecido: existe sólo en el acto mismo de la separación, no como algo que pudiera pensarse antes de este acto y desvinculado del mismo. No como rígida existencia sustancial, sino como fluido paso de lo pasado a lo futuro, del ya-no al aún-no, es como hay que tomar el instante temporal aislado en la medida en que justamente haya de ser determinado *como* temporal. Ahí donde se le toma al ahora de otro modo, en forma absoluta, en verdad ya no constituye el elemento, sino la negación del tiempo. El movimiento temporal parece entonces detenido en él y, por lo tanto, anulado. Para el pensamiento que, como el de los eleáticos, apuntaba meramente al ser absoluto, esforzándose por permanecer en él, la flecha en vuelo se encuentra en *reposo*. Porque a ésta le corresponde, en cada «ahora» indivisible, una

única, unívocamente determinada e indivisible «posición». Si, por el contrario, el momento temporal ha de ser pensado como *perteneciente* al movimiento temporal; si en lugar de extraerlo de y contraponerlo a éste, se le ha de situar dentro del mismo, entonces esto sólo resulta posible si en el momento individualmente considerado se piensa simultáneamente el proceso como un todo, convergiendo ambos para la conciencia en una completa unidad. La función del tiempo mismo no puede estar «dada» para nosotros sino representándonos la serie temporal hacia adelante y hacia atrás. Si pensamos en una sección transversal particular de la conciencia, sólo la podremos aprehender como tal si no permanecemos simplemente en ella, sino que *vamos más allá* de la misma hacia las distintas direcciones relacionantes por medio de determinadas funciones espaciales, temporales o cualitativas. Sólo porque de este modo podemos retener en el ser actual de la conciencia algo que no es y en lo dado algo que no está dado, se nos da aquella unidad que caracterizamos, por una parte, como la unidad subjetiva de la conciencia y, por la otra, como la unidad objetiva del objeto.

También el análisis psicológico y epistemológico de la conciencia espacial conduce de regreso a la misma función originaria de la representación. Pues, ante todo, toda aprehensión de un «todo» espacial presupone la creación de series temporales. Aunque constituya un rasgo esencial propio y originario de la conciencia, la síntesis «simultánea» de la misma sólo puede llevarse a cabo y representarse sobre la base de síntesis sucesivas. Si determinados elementos han de ser reunidos en un todo espacial, deben pasar primero por la sucesión de la conciencia y ser interrelacionados según una regla determinada. Ni la psicología sensualista de los ingleses ni la psicología metafísica de Herbart han sido capaces de hacer comprensible cómo a partir de la conciencia del enlace temporal puede surgir la del enlace espacial; cómo a partir de la mera sucesión de sensaciones visuales, táctiles y motoras, o de un complejo de simples series de representaciones, se constituye la conciencia de lo «conjunto». Pero, en todo caso, hay algo en lo que coinciden estas teorías, que tienen muy distintos puntos de partida; a saber: que el espacio, en su concreta configuración y distribución, no está «dado» en calidad de posesión ya conclusa del alma, sino que sólo se constituye para nosotros en el proceso de la conciencia y, por así decirlo, en su movimiento total. Ahora bien, justamente este mismo proceso se desintegraría para nosotros en particularidades aisladas carentes de toda interrelación sin permitir, por lo tanto, la síntesis contenida en *un* resultado, de no existir aquí también la posibilidad general de aprehender el todo en las partes y las partes en el todo. La «expresión de lo múltiple en lo uno», la *multorum in uno expressio*, como Leibniz caracteriza el conocimiento, también aparece aquí como algo determinante. Sólo conseguimos intuir determinadas formas espaciales si, por una parte, unificamos en *una* representación grupos de percepciones sensibles que se desplazan mutuamente en la vivencia sensible inmediata, y si por otra parte, dejamos que esta unidad vuelva a disolverse en la unidad de sus componentes individuales. Sólo en semejante juego recíproco de concentración y análisis se estructura la conciencia espacial. La función aparece aquí como posible movimiento en la misma medida en que el movimiento aparece como posible función.

En sus investigaciones sobre la Teoría de la Visión, que constituyen un punto de partida de

la moderna óptica fisiológica, Berkeley comparó el desenvolvimiento de la percepción espacial con el desarrollo del lenguaje. Según él, la intuición espacial sólo puede lograrse y consolidarse a través de una especie de lenguaje natural, esto es, de una estricta coordinación de signos y significaciones. El mundo del espacio como un mundo de percepciones sistemáticamente interconectadas y recíprocamente referidas surge para nosotros, no copiando en nuestras representaciones un modelo cosificado ya existente del «espacio absoluto», sino aprendiendo a utilizar las distintas e irrepetibles impresiones de las múltiples esferas sensibles, particularmente de la vista y del tacto, como representantes y signos recíprocos. De acuerdo con su hipótesis fundamental sensualista, Berkeley trató aquí de comprender el lenguaje del espíritu, cuyo carácter de intuición espacial demostró él, exclusivamente, como un lenguaje de los *sentidos*. Pero, considerado más de cerca, este intento se neutraliza a sí mismo. Porque ya en el concepto mismo de lenguaje está el que nunca pueda ser sólo sensible, sino que representa una peculiar penetración e interacción de factores sensibles y conceptuales, en la medida en que siempre se presupone que los signos sensibles individuales son llenados con un contenido significativo eidético general. Lo mismo se aplica también a cualquier otro tipo de «representación», es decir, de exposición de un elemento de la conciencia en y por otro elemento de la misma. Si pensamos como dada la base sensible para la estructuración de la representación espacial en determinadas sensaciones visuales, motoras y táctiles, aun la suma de estas sensaciones no contiene nada de aquella característica formal de unidad que denominamos «espacio». Ésta se manifiesta más bien sólo en la coordinación por la que se puede pasar de cada una de estas cualidades individuales a su totalidad. De este modo, pensamos que en cada elemento, en cuanto lo establecemos como espacial, ya está establecida una infinitud de posibles *direcciones* y que sólo la suma de estas direcciones constituye la totalidad de la intuición espacial. La «imagen» espacial que poseemos de un objeto empírico singular (por ejemplo, de una casa), sólo se configura si ampliamos en este sentido una perspectiva individual relativamente limitada, si la utilizamos sólo como punto de partida, como estímulo para construir a partir de ella una muy compleja totalidad de relaciones espaciales. Entendido en este sentido, el espacio no es en modo alguno un depósito y receptáculo inmóvil en el cual se vierten las «cosas» igualmente acabadas, sino que representa una suma de funciones ideales que se complementan y determinan en la unidad de un resultado. Así como en el simple «ahora» del tiempo encontramos simultáneamente expresados el antes y el después, es decir, las direcciones fundamentales del curso temporal, en cada «aquí» establecemos ya un «allá» y un «acullá». La posición individual no está dada independientemente del sistema de posiciones, sino sólo con respecto a él y en correlación con él.

Una tercera forma de unidad, que se levanta sobre la unidad espacial y temporal, es la forma del *enlace objetivo*. Si fusionamos una suma de determinados atributos en el todo de una cosa permanente pero con rasgos múltiples y cambiantes, esta fusión presupone el enlace en la yuxtaposición y en la sucesión, sin disolverse en ella. Lo relativamente constante debe distinguirse de lo variable. Determinadas configuraciones espaciales deben ser fijadas para

que pueda constituirse el concepto de cosa como «portador» permanente de los atributos cambiantes. Pero, por otra parte, la idea de este «portador» añade a la intuición de la simultaneidad espacial y de la sucesión espacial un pronto y nuevo factor con una significación independiente. El análisis empirista del conocimiento francamente ha tratado reiteradamente de impugnar esta independencia. Él no ve en la idea de cosa algo más que una forma de enlace puramente externa; trata de mostrar que contenido y forma del «objeto» se agotan en la suma de sus propiedades. Pero al punto salta aquí el mismo vicio fundamental que afecta al análisis empirista del concepto y conocimiento del yo. Cuando Hume explica al yo como un «haz de percepciones», esta explicación —prescindiendo de que en ella sólo se sostiene el hecho de la vinculación *en general*, pero nada se dice sobre la forma y tipo particular de síntesis constitutiva del «yo»— se anula a sí misma, porque en el concepto de percepción está contenido aún sin ser descompuesto el concepto de yo que aparentemente debía ser analizado y descompuesto en sus partes integrantes. Lo que hace de la percepción individual una percepción, lo que como cualidad de la «representación» la distingue de una cualidad material arbitraria, es justamente su «pertenencia al yo». Ésta no surge en la síntesis posterior de una pluralidad de percepciones, sino que ya pertenece originariamente a cada una. Una relación muy análoga presenta el enlace de los múltiples «atributos» en la unidad de una «cosa». Si reunimos las sensaciones de lo extenso, lo dulce y lo blanco en la representación del «azúcar» como un todo unitario cosificado, esto sólo es posible en la medida en que cada una de estas cualidades sea pensada en relación con este todo. El hecho de que la blancura, la dulzura, etc., no sean meramente aprehendidas como estados dentro de mí, sino como «propiedades», como cualidades objetivas, ya implica enteramente la buscada función y punto de vista de la «cosa». Así pues, en el establecimiento de lo individual opera ya un esquema fundamental general que sólo se va llenando con contenido siempre nuevo a medida que progresa nuestra experiencia acerca de la «cosa» y sus «atributos». Así como el punto como posición simple y aislada sólo es posible «en» el espacio, es decir, lógicamente hablando, bajo la hipótesis de un *sistema* que comprenda todas las determinaciones posicionales, así como la idea de un «ahora» temporal sólo puede determinarse en relación con una *serie* de momentos y al orden y secuencia sucesiva que llamamos «tiempo», lo mismo vale también para la relación entre la «cosa» y sus «atributos». En todas estas relaciones, cuya detallada determinación y análisis son materia de la epistemología, se revela el mismo carácter fundamental de la conciencia; a saber: que el todo no puede obtenerse a partir de las partes, sino que cada establecimiento de una parte implica ya el establecimiento del todo, no en cuanto a su contenido sino en cuanto a su estructura y forma generales. Cada individuo ya pertenece aquí originariamente a un complejo determinado y expresa en sí mismo la regla de este complejo. Sólo el conjunto de estas reglas produce la verdadera unidad de la conciencia como unidad del tiempo, espacio, enlace objetivo, etcétera.

El lenguaje conceptual psicológico tradicional apenas ofrece una expresión atinada para caracterizar este estado de cosas, porque sólo con su tránsito a la moderna «psicología de la forma» ha conseguido escapar a los presupuestos de la concepción fundamental sensualista.

Para esta última, que sostiene que toda objetividad está contenida en la impresión «simple», todo enlace no consiste sino en la mera reunión, en la mera «asociación» de las impresiones. Este término es bastante amplio para abarcar todas las posibilidades de relación que existen en la conciencia; pero, al mismo tiempo, justamente por su amplitud borra su particularidad y peculiaridad. Con dicho término se designan indistintamente relaciones de la más diversa cualidad y modalidad. «Asociación» significa la fusión de elementos en la unidad del tiempo o del espacio, en la unidad del yo o del objeto, en el todo de una cosa o de una secuencia de eventos en serie, cuyos miembros están entre sí vinculados desde el punto de vista de causa y efecto, y en aquellos que lo están desde el punto de vista de «medio» y «fin». Más aún, «asociación» se aplica como expresión adecuada para la ley lógica del enlace de lo individual en la unidad conceptual del *conocimiento*, así como también para las formas de configuración que operan en la estructura de la conciencia *estética*. Pero justamente aquí resulta al punto evidente que este concepto, en todo caso, sólo designa el mero hecho de la vinculación sin revelar lo más mínimo sobre su carácter y regulación específicas. La diversidad de vías y direcciones a través de las cuales la conciencia llega a su síntesis permanece totalmente oculta. Si designamos los «elementos» como *a, b, c,* etc., resulta que hay, como hemos mostrado, un sistema exactamente graduado y diferenciado de múltiples funciones *F (a, b) ψ (c, d),* etc., en las que se expresa su enlace. Pero este sistema, en el vacuo concepto genérico de asociación, lejos de ser expresado, se le hace desaparecer al nivelarlo por completo, y aún afecta a esta relación otro vicio esencial. Por más estrechamente que se enlacen y por más íntimamente que se fusionen, los contenidos asociados de manera mutua siguen siendo contenidos *separables* en cuanto a su sentido y origen. Con el progreso de la experiencia son articulados en uniones y grupos cada vez más firmes, pero su existencia en cuanto tal no está dada a través del grupo sino con anterioridad a él. Precisamente, esta relación de la «parte» con respecto al «todo» es objeto de una superación de principio en la síntesis auténtica de la conciencia. En ellas el todo no *surge* de las partes, sino que las *constituye* y les confiere su significación esencial. Así pues, tal como se nos ha manifestado, en cada sector delimitado del espacio y en cada instante temporal aislado juzgamos establecida simultánea y respectivamente la orientación hacia el todo del espacio y hacia la forma general de la sucesión. De parecida manera, el establecimiento de cada atributo particular entraña la conexión entre «sustancia» y «accidente», y con ello, la característica forma de cosa. Justamente esta compenetración, este «mutuo condicionamiento», deja sin explicar la asociación como expresión de la mera contigüidad de las representaciones. Las reglas empíricas que establece sobre el mero flujo de las representaciones no hacen comprensibles las estructuras y configuraciones fundamentales que al unirse integran las representaciones, así como tampoco la unidad de «sentido» que surge entre ellas.

En contraposición a lo anterior, la teoría racionalista del conocimiento se plantea la tarea de salvar y demostrar la independencia de este «sentido». Uno de los méritos históricos esenciales de esta teoría es que a través de ella y gracias a una y la misma inversión de pensamiento quede fundamentada una nueva y más profunda visión de la conciencia y un nuevo

concepto del «objeto» de conocimiento. Así se confirma el aserto de Descartes según el cual la unidad del objetivo, la unidad de la sustancia, no puede ser aprehendida en la percepción, sino sólo en la autorreflexión del espíritu, en la *inspectio mentis*. Esta tesis fundamental del racionalismo expresa la más aguda antítesis de la teoría empirista de la «asociación» y, sin embargo, tampoco aquí es suprimida la tensión interna entre dos elementos esenciales de la conciencia fundamentalmente distintos: su mera «materia» y su «forma» pura. Porque también aquí se busca el fundamento para el *enlace* de los contenidos de la conciencia en una actividad que en alguna forma les viene de fuera a los contenidos aislados. De acuerdo con Descartes, las «ideas» de la percepción externa, las ideas de lo claro y lo oscuro, de lo rugoso y lo liso, de lo coloreado y lo sonoro, están dadas en sí y por sí en nosotros sólo en calidad de imágenes *(velut picturae)* y, en este sentido, como meras facticidades. Lo que nos conduce fuera de este *nivel*, lo que nos hace posible progresar de la multiplicidad y mutabilidad de las impresiones a la unidad y permanencia del objeto, es la función del juicio y de la «inferencia inconsciente» completamente independiente de estas impresiones. La unidad objetiva es una unidad puramente formal que no puede ser aprehendida en cuanto tal por medio de la vista o el oído, sino sólo en el proceso lógico del pensamiento puro. El dualismo *metafísico* de Descartes enraiza en última instancia en su propio dualismo *metodológico:* la doctrina de la separación absoluta entre la sustancia pensante y la extensa es sólo la expresión metafísica de una antítesis que se manifiesta ya en su exposición de la función pura de la conciencia. Aun en Kant, al principio de la *Crítica de la razón pura*, esta antítesis entre sensibilidad y pensamiento, entre las determinaciones fundamentales «materiales» y «formales» de la conciencia, muestra su vieja e incólume fuerza, aunque aquí aparece al punto la idea de que ambos podrían quizá estar vinculados a una raíz común aunque desconocida para nosotros. En contra de esta formulación del problema hay que argumentar ante todo que justo esta contraposición aquí practicada sólo es obra de la abstracción, de la apreciación y valoración lógicas de los factores individuales del conocimiento, mientras que la unidad de la materia y la forma de la conciencia, de lo «particular» y lo «universal», de los «factores dados» sensibles y los «factores ordenadores» puros, constituye precisamente aquel fenómeno en su origen cierto y conocido del cual tiene que partir todo *análisis* de la conciencia. Si mediante una comparación metafórica matemática se quiere esclarecer este estado de cosas que en sí excede francamente los límites de lo matemático, se podría escoger, en contraposición a la mera «asociación», la expresión de «integración». El elemento de la conciencia se comporta en relación con el todo de ésta no como la parte extensiva en relación con la suma de las partes, sino como una diferencial relativa a su integral. Así como en la ecuación diferencial de un movimiento está expresado éste en cuanto a su trayectoria y ley general, así también tenemos que pensar las leyes estructurales generales de la conciencia como ya dadas en cada uno de sus elementos, en cada sector de la misma. Sin embargo, no están dadas como contenidos independientes, sino como tendencias y direcciones ya establecidas en lo individual sensible. Toda «existencia» en la conciencia consiste y estriba en trascenderse inmediatamente a sí misma en tales direcciones heterogéneas de la síntesis. Así como la

conciencia del instante implica ya la referencia a la serie temporal y la conciencia de un punto espacial aislado entraña la referencia «al» espacio como suma y totalidad de las posibles determinaciones locales, existe en general también una plétora de relaciones a través de las cuales se expresa simultáneamente la forma del todo en la conciencia de lo individual. La «integral» de la conciencia se construye, no a partir de la suma de sus elementos sensibles *(a, b, c, d,…)*, sino, por así decirlo, a partir del conjunto de sus diferenciales de relación y forma $(dr_1\ dr_2\ dr_3\ldots)$. La completa actualidad de la conciencia sólo desenvuelve lo que como «potencia» y posibilidad general ya estaba contenido en cada uno de sus momentos particulares. Sólo así se alcanza la respuesta crítica más universal para aquella pregunta de Kant que planteaba la cuestión de cómo podría pensarse el que, porque «algo» fuera, al mismo tiempo tuviera que ser «algo más» completamente distinto de ello. La conexión que, considerada desde el punto de vista del ser absoluto, debía parecer más paradójica en cuanto más penetrantemente fuera examinada y analizada, resulta ser la conexión necesaria e inmediatamente comprensible por sí misma si se contempla desde el punto de vista de la conciencia. Porque aquí no hay desde el comienzo ningún «uno» abstracto frente al cual se encuentre un «otro» separado y desvinculado de modo igualmente abstracto, sino que lo uno está «en» lo múltiple al igual que lo múltiple está «en» lo uno en el sentido de que ambos se condicionan y representan mutuamente.

IV

Las consideraciones hechas hasta aquí tenían la intención de proporcionar una especie de «deducción» epistemológica, una fundamentación y justificación del concepto de representación en la medida en que ésta, que consiste en la exposición de un contenido en y por otro contenido, haya de ser reconocida como un presupuesto esencial para la construcción de la conciencia misma y como condición de su propia unidad formal. Pero las siguientes reflexiones no están dirigidas a esta generalísima significación lógica de la función representativa. En ellas abordaremos el problema del signo, no retrospectivamente en cuanto a sus «fundamentos» últimos, sino prospectivamente en cuanto al desenvolvimiento y al ensanchamiento concretos que experimenta en la multiplicidad de los diversos campos de la cultura. Para este examen se ha ganado ahora un nuevo fundamento. Si queremos comprender los símbolos artísticos, signos «capricho sos» que la conciencia crea para sí en el lenguaje, en el arte y en el mito, debemos remontarnos al simbolismo «natural», a aquella exposición de la conciencia como un todo que está ya necesariamente contenida o por lo menos delineada en cada momento y fragmento individual de la conciencia. La fuerza y el rendimiento de estos signos mediatos quedarían como un enigma si no tuvieran su raíz última en un proceso espiritual originario y fundado en la esencia de la conciencia misma. El hecho de que algo individual sensible, por ejemplo el fonema físico, pueda hacerse portador de una significación

puramente espiritual, sólo puede comprenderse en última instancia porque la función fundamental del significar mismo está presente y opera ya desde antes del establecimiento del signo individual, de tal modo que al establecérsele no resulta apenas creada, sino sólo es fijada y aplicada a un caso individual. Puesto que todo contenido particular de la conciencia se encuentra en una malla de múltiples relaciones en virtud de las cuales él, en su ser simple y en su autoexposición, implica una y otra vez la *referencia* a otros contenidos, puede y debe haber determinados productos de la conciencia en los cuales esta forma pura de la referencia, por así decirlo, encarne sensiblemente. De ahí resulta de inmediato la doble naturaleza peculiar de estos productos: su sujeción a lo sensible, que implica una libertad respecto de lo sensible. En cada signo lingüístico, en cada «imagen» mítica o artística, aparece un contenido espiritual que en sí y por sí lleva más allá de lo sensible, convertido en forma de lo sensible, de lo perceptible por medio de la vista, oído y tacto. Se presenta un modo de configuración independiente, una actividad específica de la conciencia que se distingue de todo lo dado de la sensación o percepción inmediatas, y se sirve justamente de esto dado como de un vehículo, como de un medio de expresión. Con ello, el simbolismo «natural» que encontramos delineado en el carácter fundamental de la conciencia misma es, por una parte, utilizado y retenido, mientras que por la otra es superado y depurado. Porque en este simbolismo «natural» había siempre un cierto *residuo* de la conciencia que, extraído del todo, conservaba aún la fuerza para representar justamente a este todo y, a través de esta representación, para reconstruirlo en cierto sentido. El contenido presente poseía la capacidad, fuera de sí mismo, de hacer representable algo más, no dado inmediatamente, sino sólo mediatamente a través de él. No obstante, los signos simbólicos que hallamos en el lenguaje, en el mito, en el arte, no «están» primero para alcanzar después más allá de este ser una significación determinada, sino que con ellos surge todo ser sólo a partir de la significación. Su contenido se disuelve pura y totalmente en la función de significar. Aquí la conciencia, para aprehender el todo en lo individual, no está sujeta al estímulo de lo individual mismo que debe estar dado en cuanto tal, sino que aquí *crea* ella para sí misma determinados contenidos sensibles concretos a manera de expresión para determinados complejos significativos. Puesto que estos contenidos, en tanto que creados por la conciencia, también están completamente en su poder, puede ella «evocar» repetidamente, a través de dichos contenidos (al proferirse la expresión significativa), todas aquellas significaciones con entera libertad. Si enlazamos, por ejemplo, una intuición o representación dada con un fonema arbitrario, a primera vista parece que no hemos agregado ni lo más mínimo a su contenido propiamente dicho. Pero, examinado con mayor penetración, el contenido mismo adquiere para la conciencia un nuevo «carácter» con esta creación del signo lingüístico: adquiere una nueva certidumbre. Su marcada y clara «reproducción» espiritual da pruebas de estar directamente unida al acto de la «producción» lingüística. Porque la tarea del lenguaje no es la de *repetir* meramente determinaciones y distinciones ya presentes en el entendimiento, sino la de establecerlas y hacerlas inteligibles como tales. Así pues, por doquier se halla la libertad de la actividad espiritual a través de la cual empieza a aclararse el caos de las impresiones sensibles, empezando a adoptar para

nosotros una forma fija. La fluctuante impresión sólo alcanza para nosotros forma y permanencia cuando la afrontamos *constitutivamente* en cualquiera de las direcciones de la simbolización. Este proceso de conformación se lleva a cabo de diferentes maneras y de acuerdo con distintos principios constitutivos en la ciencia y en el lenguaje, en el arte y en el mito; pero todos ellos concuerdan en que aquello que finalmente se nos presenta como producto de su actividad en nada se parece ya al mero *material* del cual habían partido inicialmente. Sólo así, en la función fundamental de la simbolización en general y en sus distintas direcciones, se distingue verdaderamente la conciencia espiritual de la conciencia sensible. Sólo aquí, en lugar de la mera receptividad pasiva ante cualquier ser exterior, aparece una creación independiente a través de la cual se nos disuelve en distintos dominios y formas la realidad. El mito y el arte, el lenguaje y la ciencia son, en este sentido, creaciones *para* integrar el ser: no son simples copias de una realidad presente, sino que representan las grandes direcciones de la trayectoria espiritual, del proceso ideal en el cual se constituye para nosotros la realidad como única y múltiple, como una multiplicidad de configuraciones que, en última instancia, son unificadas mediante una unidad de significación.

Sólo si apuntamos a esta meta se hace comprensible la especificación *particular* de los diversos sistemas de signos y el empleo que la conciencia hace de ellos. Si el signo no fuera otra cosa que la repetición de un determinado y concluso contenido individual de la intuición o de la representación, no podrían entonces eludirse las cuestiones acerca de qué es lo que se conseguiría con esa simple copia de lo presente y cómo habría de lograrse ésta con verdadera exactitud. Pues es evidente que la copia nunca podría igualar al original y sustituirlo para la contemplación espiritual. Bajo la hipótesis de semejante norma, nos vemos necesariamente conducidos a un escepticismo de principio respecto al valor del signo en general. Si se le considera como la tarea auténtica y esencial del lenguaje, consistente en expresar nuevamente, pero echando mano del medio ajeno del fonema, aquella realidad que yace ya hecha frente a nosotros en las sensaciones e intuiciones aisladas, inmediatamente se pone de manifiesto cuán infinitamente lejos está todo lenguaje de realizar esta tarea. Frente a la plenitud y multiplicidad ilimitadas de la realidad intuitiva, todos los símbolos lingüísticos deben parecer vacíos; frente a su concreción individual, deben parecer vagos y abstractos. En el momento en que el lenguaje intenta competir a *este* respecto con la sensación o la intuición, su impotencia resulta evidente. Pero el πρῶιον ψεῦγος de la crítica escéptica del lenguaje reside justamente en presuponer que este patrón es el único válido y el único posible. En realidad, el análisis del lenguaje muestra —particularmente si se parte no de la individualidad de la palabra sino de la unidad de la *oración*— que cada expresión lingüística, lejos de ser una mera copia del mundo dado de las sensaciones o intuiciones, entraña un determinado carácter independiente de «significación». Y la misma conexión se pone de relieve tratándose de los signos de la más diversa especie y procedencia. De todos ellos puede decirse en cierto sentido que su valor no estriba tanto en lo que retienen del contenido individual concreto sensible y de su facticidad inmediata, como en lo que suprimen y dejan escapar de esta facticidad inmediata. Aun el dibujo artístico llega a ser lo que es, distinguiéndose de una mera reproducción mecánica, sólo

por lo que omite de la impresión «dada». Aquél no es la reproducción de esta última en su totalidad sensible, sino que destaca ciertos momentos «expresivos» de ella, es decir, momentos a través de los cuales lo dado se amplía más allá de sí mismo y la *fantasía espacial* artísticoconstructiva, sintética, es conducida por una dirección determinada. Lo que aquí como en otros campos constituye la fuerza propiamente dicha del signo es justamente ésta: en la medida en que las determinaciones inmediatas del contenido decrecen, los factores generales de forma y relación alcanzan una más delineada y pura expresión. Lo individual en cuanto tal es aparentemente limitado, pero justamente por ello se produce más definida y enérgicamente aquel resultado que hemos caracterizado como «integración del todo». Ya se ha mostrado que todo lo individual de la conciencia sólo «existe» en la medida en que contiene potencialmente el todo y, en cierto modo, se le comprende sólo en tránsito continuo hacia el todo. Sólo el empleo del signo libera esta potencialidad que se convierte en verdadera actualidad. Ahora *una* descarga arroja de hecho mil tonalidades que repercuten todas con mayor o menor fuerza y claridad al establecerse el signo. En este establecimiento del signo la conciencia se desvincula cada vez más del *sustrato* directo de la sensación y la intuición sensibles; pero precisamente ahí demuestra aún más decisivamente el poder originario de enlace y unificación que yace en ella.

Donde quizá se destaca con la máxima claridad esta tendencia es en la función del sistema *científico* de signos. La «fórmula» química abstracta, utilizada como expresión de una sustancia determinada, ya no contiene nada de lo que la observación directa y la percepción sensible nos enseñan acerca de esta sustancia, sino que, en lugar de esto, sitúa al cuerpo particular en un complejo de relaciones extraordinariamente rico y bien articulado, acerca del cual la percepción en cuanto tal no sabe absolutamente nada. Ya no caracteriza al cuerpo de acuerdo con lo que sensiblemente «es» o se nos da inmediatamente, sino que lo toma como una suma de posibles «reacciones», de posibles relaciones causales que son determinadas a través de reglas universales. El conjunto de estas conexiones legales es lo que en las fórmulas constitutivas químicas se funde con la expresión de lo individual y es también aquello por lo cual adquiere esta expresión un sello característico completamente nuevo. Aquí, lo mismo que en otros casos, el signo sirve como intermediario para el tránsito de la mera «sustancia» de la conciencia a su «forma» espiritual. Justamente porque él mismo se presenta sin una masa sensible propia, porque, por así decirlo, está suspendido en el éter puro de la significación, posee la capacidad de exponer los complejos movimientos generales de la conciencia en lugar de meras individualidades de la misma. El signo no es el reflejo de un estado fijo de la conciencia sino la dirección de ese movimiento. Así pues, la palabra del lenguaje, en cuanto a su sustancia fija, es un mero soplo de aire; pero en este soplo campea una fuerza extraordinaria para la dinámica de la representación y el pensamiento. Esta dinámica es intensificada y regulada mediante el signo. Ya el proyecto leibniziano de la *characteristica generalis* subraya como una ventaja esencial y general del signo el hecho de que sirva no sólo para representar sino, ante todo, para *descubrir* determinadas conexiones lógicas; el hecho de que no sólo ofrezca una abreviatura simbólica de lo ya conocido, sino que abra nuevos

caminos hacia lo desconocido, hacia lo no dado. Aquí se confirma desde una perspectiva distinta el poder sintético de la conciencia en general, que se manifiesta en el hecho de que cada concentración que logra de su contenido la impulsa a ensanchar sus límites hasta entonces presentes. Es por ello que la síntesis dada en el signo, junto a la mera ojeada retrospectiva, proporciona siempre una nueva perspectiva. Dicha síntesis establece un cierre relativo que, no obstante, contiene la invitación a avanzar y abre la vía para este proceso ulterior al revelar la regla general a que está sometido. Particularmente, la historia de la ciencia ofrece las pruebas más numerosas de esta circunstancia. Ella muestra lo que significa para la resolución de un problema o complejo de problemas determinado el hecho de conseguir reducirla a una «fórmula» fija y clara. Así, por ejemplo, la mayor parte de las cuestiones que encontraron solución en el concepto newtoniano de fluxión y en la algoritmia leibniziana del cálculo diferencial ya se habían con mucho presentado y habían sido abordadas desde antes de Newton y Leibniz en las más diversas direcciones: el análisis algebraico, la geometría y la mecánica. Pero sólo cuando se llegó a una expresión simbólica unitaria y comprensiva de ellas, todos esos problemas pudieron dominarse: porque ahora ya no constituían ninguna secuencia inconexa y fortuita de meras cuestiones aisladas, sino que el principio común de su origen estaba indicado en un determinado método universalmente aplicable, en una operación fundamental cuyas reglas estaban fijamente establecidas.

Así pues, en la función simbólica de la conciencia encuentra su representación y conciliación una antítesis que está dada y fundada ya en el concepto mismo de conciencia. Toda conciencia se nos presenta en la forma del acaecer temporal, pero en medio de este acaecer han de destacarse determinados dominios de «formas». El momento del cambio continuo y el momento de la duración han de fusionarse y disolverse el uno en el otro. Esta exigencia general es la que se cumple de distintos modos en los productos del lenguaje, del mito, del arte y en los símbolos intelectuales de la ciencia. Todos estos productos parecen aún pertenecer inmediatamente al proceso rico y siempre renovado de la conciencia, y no obstante, en todos ellos priva el afán espiritual de alcanzar en este proceso determinados puntos de apoyo y de reposo. La conciencia conserva en ellos el carácter de flujo permanente, pero no fluye hacia lo indeterminado, sino que se dispone en torno de sólidos centros de forma y significación. Cada forma semejante es extraída en cuanto puro «en sí» de la mera corriente de las representaciones, como un αὐτὸ καϑ αὑτὸ en sentido platónico, pero, para aparecer y adquirir existencia «para nosotros», debe estar representada de algún modo en este curso. En la creación y utilización de los distintos grupos y sistemas de signos simbólicos se cumple con ambas condiciones en la medida en que, de hecho, un contenido individual sensible, sin dejar de ser tal, adquiere el poder de representar algo universalmente válido para la conciencia. Aquí pierden su valor tanto el principio sensualista que dice *nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu,* como su inversión intelectualista. Pues ya no se trata de la precedencia o sucesión de lo «sensible» frente a lo «espiritual», sino de la revelación y manifestación de funciones fundamentales del espíritu en el material mismo de lo sensible. Visto desde esta perspectiva, el hecho de que precisamente esta relación fundamental no esté desarrollada con

absoluta claridad parece imputable al exclusivismo tanto del «empirismo» abstracto como del «idealismo» abstracto. Por *una* parte se postula un concepto de lo dado e individual sin que se reconozca que todo concepto semejante, explícita o implícitamente, debe contener ya los factores y determinaciones de algo universal. Por la *otra* parte, se afirma la validez y necesidad de estas determinaciones sin que se señale el medio en virtud del cual puedan éstas representarse el dato psicológico de la conciencia. Si en lugar de partir de cualesquiera postulados abstractos se parte de la forma fundamental concreta de la vida espiritual misma, esta antítesis dualista aparece superada. La ficción de una separación originaria entre lo inteligible y lo sensible, entre «idea» y «fenómeno», desaparece así. Ciertamente nos hallamos aún presos en un mundo de «imágenes», pero no se trata de imágenes tales que reproduzcan algún mundo de «cosas», existente en sí, sino de mundos de imágenes cuyo principio y origen hay que buscarlo en una creación autónoma del espíritu mismo. Sólo a través de ellas descubrimos y nos hacemos de aquello que llamamos la «realidad», pues la suprema verdad objetiva que se revela al espíritu es, en última instancia, la forma de su propia actividad. En la totalidad de sus propios rendimientos y en el conocimiento de reglas específicas a través de las cuales cada uno de ellos es determinado, así como en la conciencia de la conexión que reúne todas estas reglas particulares en la unidad de un problema y una solución; en todo ello obtiene el espíritu la intuición de sí mismo y de la realidad. Pero ciertamente a la pregunta de lo que pueda ser lo absolutamente real fuera de este conjunto de funciones espirituales, lo que pueda ser la «cosa en sí» en *este* sentido, el espíritu ya no tiene respuesta alguna, y aprende a reconocerla cada vez más como un problema falsamente planteado, como una quimera del pensamiento. El auténtico concepto de la realidad no puede enclavarse en la mera forma abstracta del ser, sino que se disuelve en la multiplicidad y plenitud de formas de *vida* espiritual, pero de una vida tal que lleve impreso el sello mismo de la necesidad interna y, por lo tanto, el sello de la objetividad. En este sentido, cada nueva «forma simbólica», no sólo el mundo conceptual del conocimiento, sino también el mundo intuitivo del arte, del mito o del lenguaje, significa, según la frase de Goethe, una revelación que brota del interior al exterior, una «síntesis de mundo y espíritu» que nos asegura verdaderamente la unidad originaria de ambos.

Y con ello se arroja luz sobre una última antítesis fundamental, con la cual siempre ha luchado la moderna filosofía desde sus comienzos y que ha desarrollado cada vez con mayor agudeza. La inversión «subjetiva» que se lleva a cabo en ella la condujo cada vez más a centrar la totalidad de sus problemas, no en la unidad del concepto del ser, sino en el concepto de *vida*. Pero cuando la antítesis entre subjetividad y objetividad —en la forma en que se presentó en la ontología tradicional— pareció suavizada y el camino de su conciliación definitivamente abierto, surgió una antítesis aún más radical en el ámbito de la vida misma. La verdad de la vida no parece estar dada y encerrada sino en su pura *inmediatez;* pero toda comprensión y aprehensión de la vida parece amenazar y suprimir precisamente esta inmediatez. Es cierto que, si se parte del concepto dogmático de ser, el dualismo de ser y pensar se manifiesta cada vez con más claridad a medida que progresa la investigación, pero

también parece quedar la posibilidad y la esperanza de que en la imagen del ser trazada por el conocimiento se conserve al menos un residuo de la verdad del ser. Parece como si el ser no entrase completa y adecuadamente sino sólo *parcialmente* en esta imagen del conocimiento, como si invadiera con su propia sustancia la del conocimiento para crear en ésta un reflejo más o menos fiel de sí misma. Pero la pura inmediatez de la vida no admite ninguna división ni desintegración semejante. A lo que parece, sólo es posible contemplarla en su integridad o bien renunciar a ella; ésta no entra en las descripciones mediatas que tratamos de hacer de ella, sino, permanece fuera, como algo fundamentalmente distinto y contrapuesto. El contenido originario de la vida no puede aprehenderse en una forma cualquiera de la *representación*, sino sólo en la *intuición* pura. Toda concepción de lo espiritual tiene que escoger, según parece, entre estos dos extremos. Hay, pues, que decidir si queremos buscar lo sustancial del espíritu en su pura originalidad, que precede a todas las configuraciones mediatas, o si queremos entregarnos a la plenitud y diversidad de estas mismas mediaciones. Sólo dentro de la primera concepción parecemos palpar el meollo auténtico y propiamente dicho de la vida, que, no obstante, aparece como un meollo simple y encerrado en sí mismo, mientras que, dentro de la segunda concepción, dejamos transcurrir ante nosotros el drama integral de los desarrollos del espíritu de tal modo que, cuanto más profundamente nos sumergimos en él, tanto más claramente se disuelve en un mero drama, en una copia refleja carente de verdad y esencia independientes. El abismo entre estas dos antítesis, según parece, no puede nunca salvarse mediante ningún esfuerzo conciliador del pensamiento, que permanece completamente de *un* lado de la antítesis: cuanto más avanzamos en dirección de lo simbólico, de lo meramente significativo, tanto más nos separamos del fundamento originario de la intuición pura.

No sólo la *mística* filosófica se ha situado siempre ante este problema y este dilema, sino también la lógica del idealismo lo ha captado y señalado reiteradamente. Las observaciones de Platón en la Carta VII sobre la relación que guarda la «idea» con respecto al «signo» y sobre la inadecuación necesaria que existe entre una y otro, tocan el motivo que en adelante retorna en las más diversas variantes. En la metodología del conocimiento de Leibniz, el «conocimiento intuitivo» está separado tajantemente del meramente «simbólico». Y frente a la intuición como visión pura, como auténtica «vista» de la idea, aun para él, creador de la idea de la «característica universal», todo conocimiento a través de meros símbolos queda degradado al nivel de «conocimiento ciego» *(cogitatio caeca)*.[8] El conocimiento humano no puede, ciertamente, prescindir en ningún caso de imágenes y signos, pero aquí está justamente caracterizado como conocimiento humano, es decir, limitado y finito, al cual se contrapone el ideal del entendimiento absoluto, arquetípico y divino. Y aun en Kant, que asignó su lugar lógico exacto a este ideal al determinarlo como mero concepto límite del conocimiento, creyendo así haberlo superado críticamente, aun en él —en el sitio que constituye la cúspide puramente metódica de la *Crítica del juicio*— la antítesis entre el *intellectus archetypus* y el *intellectus ectypus*, entre el entendimiento intuitivo, arquetípico, y el entendimiento discursivo

«necesitado de imágenes», vuelve a ser puesta de relieve con el mayor rigor de principio. Desde el punto de vista de esta antítesis, parece resultar necesariamente que cuanto más se enriquezca el *contenido simbólico* del conocimiento o cualquier otra forma espiritual, más ha de menguar su *contenido esencial*. La plétora de imágenes no indica, sino encubre y oculta lo «Uno sin imagen» que se encuentra tras de ellas y hacia el cual, aunque vanamente, apuntan ellas mismas. Sólo la supresión de toda distinción figurada, sólo el retorno a la «pura nada», tal como se le llama en el lenguaje de la mística, puede conducirnos de regreso al auténtico fundamento originario y esencial. Tomado de otro modo, precisamente esta antítesis se presenta como un conflicto y una tensión perpetua entre «cultura» y «vida». Pues justamente éste es el destino necesario de la cultura: todo lo que crea en su proceso siempre progresivo de configuración y «forma» nos aleja más y más de la originalidad de la vida. Cuanto más rica y enérgicamente se comporte el espíritu de modo creador, más parece alejarlo esta misma actividad suya de la fuente primaria de su propio ser. Cada vez se muestra más atrapado en sus propias creaciones: en las palabras del lenguaje, en las imágenes del mito o del arte, en los símbolos intelectuales del conocimiento que lo cubren a manera de un velo transparente y fino, pero igualmente irrompible. La auténtica y más profunda tarea de la *filosofía* de la cultura, de una filosofía del lenguaje, del conocimiento, del mito, etc., parece consistir justamente en eliminar este velo, en penetrar en la esfera originaria de la visión intuitiva, retrotrayéndonos desde la esfera mediadora del mero significar y designar. Pero, por otra parte, precisamente el único *órgano* peculiar del cual dispone la filosofía se opone a la solución de este problema. Para ella, que sólo se realiza en la agudeza del concepto y bajo la luz y claridad del pensamiento «discursivo», el paraíso de la mística, el paraíso de la pura inmediatez está cerrado. De ahí que no le quede otro escape que invertir la *dirección* de la reflexión. En lugar de regresar por el camino, debe intentar ir hacia adelante. Si toda cultura aparece activa en la creación de determinados mundos de imágenes espirituales, determinadas formas simbólicas, la meta de la filosofía no consiste, pues, en ir a la zaga de todas estas creaciones, sino en comprenderlas y en tomar conciencia de su principio formativo fundamental. Sólo en este tener conciencia alcanza el contenido de la vida su auténtica forma. La vida se sale de la esfera de la mera existencia naturalmente dada: ya no sigue siendo una parte de esta existencia como mero proceso biológico, sino que se transforma y convierte en forma del «espíritu». De hecho, la negación de las formas simbólicas, en lugar de aprehender el contenido de la vida, destruiría la forma espiritual a la cual demuestra estar necesariamente unido para nosotros este contenido. Si, por el contrario, se recorre el camino inverso —si no se persigue el ideal de una visión pasiva de las realidades espirituales, sino que nos situamos en medio de su actividad misma—, si no se toma a las formas simbólicas como contemplación estática de un ente, sino como funciones y energías creadoras, pueden destacarse en este mismo crear, por múltiples y heterogéneas que puedan ser las *formas* que salgan de él, ciertos rasgos de *configuración* comunes y típicos. Si la filosofía de la cultura logra aprehender y aclarar esos rasgos, entonces habrá cumplido en un sentido nuevo con su tarea de demostrar, frente a la pluralidad de *manifestaciones* del espíritu, la unidad de su *esencia*. Pues esta unidad se

evidencia con máxima claridad justamente porque la multiplicidad de los *productos* del espíritu no perjudicará a la unidad de su *producir*, sino que la acreditará y la confirmará.

Fenomenología de la forma lingüística

I. El problema del lenguaje en la historia de la filosofía[1]

I

La pregunta filosófica por el origen y esencia del lenguaje es fundamentalmente tan vieja como la pregunta por la esencia y origen del ser. Pues justamente lo que caracteriza a la primera reflexión consciente sobre la totalidad del mundo es el que lenguaje y ser, palabra y sentido, no se hallen aún separados, sino que aparezcan en una unidad inseparable. Puesto que el lenguaje mismo es un presupuesto y una condición de la reflexión, puesto que sólo en y por él surge la «perspicacia» filosófica, la primera toma de conciencia del espíritu lo encuentra ya como una realidad dada equiparable a la «realidad» física y del mismo rango. El mundo del lenguaje rodea al hombre en el instante en que dirige su mirada hacia él, con la misma certidumbre y necesidad y con la misma «objetividad» con la que se sitúa frente a él el mundo de las cosas. Aquí como allá se enfrenta con un todo que posee su propia esencia y sus propios nexos libres de toda arbitrariedad individual. Para este primer nivel de la reflexión, el ser y la significación de las palabras se remiten también a una libre actividad del espíritu en la misma escasa medida que la naturaleza de las cosas o la naturaleza inmediata de las impresiones sensibles. La palabra no es una designación y denominación, no es un símbolo espiritual del ser, sino que es una parte real de él. La concepción mítica del lenguaje, que por todas partes precede a la filosofía, se caracteriza continuamente por esa indiferenciación entre la palabra y la cosa. Para dicha concepción, su esencia está contenida en el nombre de cada cosa. Efectos mágicos se asocian inmediatamente a la palabra y a la posesión de la misma. Quien se apodera del nombre y sabe cómo emplearlo ha adquirido por ello dominio sobre el objeto mismo; se lo ha apropiado con todos sus poderes. Toda palabra y nombre mágicos descansan en el supuesto de que el mundo de las cosas y el de los nombres son una sola realidad porque constituyen una sola relación causal. Es la misma forma de la sustancialidad y la misma forma de la causalidad la que rige en cada uno de ellos y los enlaza mutuamente para constituir un todo encerrado en sí mismo.

Esta peculiar «totalidad» de la imagen mítica del mundo, esta supresión de todas las particularidades de las cosas en un círculo mítico-mágico de causación entraña también para la concepción del lenguaje una consecuencia significativa. En cuanto el mito se eleva por encima del nivel de la más primitiva *praxis* mágica, que pugna por alcanzar un efecto *particular* a través del empleo de un medio *particular* y que, por tanto, enlaza en la actividad inmediata un individuo a otro, en cuanto trata de *comprender* en forma tosca e imperfecta su

propia actividad, ha penetrado ya en una nueva esfera de universalidad. En cuanto *forma cognoscitiva*, le es esencial la tendencia a la unidad, al igual que ocurre con cualquier otro conocimiento. Si las entidades y poderes en que el mito vive han de ser *dominables* por la actividad del hombre, deben ellas acusar ya en sí mismas algunas *determinaciones* permanentes. Así pues, la primera coacción inmediata sensible y práctica que el hombre ejerce sobre las cosas de la naturaleza que lo rodean implica ya el primer germen de la idea de una necesidad teorética imperante en ellas. Cuanto más progresa el pensamiento mítico, las fuerzas demoniacas singulares dejan de ser meras fuerzas singulares, meros «dioses del momento» o «dioses especiales»; una especie de supra-subordinación, de ordenación jerárquica aparece entre ellos. La visión mítica del lenguaje avanza en la misma dirección en cuanto se eleva cada vez más de la intuición de la fuerza particular contenida en la palabra aislada y en la fórmula mágica singular, a la idea de una potencia universal que posee la palabra en cuanto tal, el «habla» como un todo. En esta forma mítica, el concepto del *lenguaje* es concebido por vez primera *como unidad*. Ya en la más temprana especulación religiosa esta idea retorna y aparece en las más apartadas regiones con uniformidad característica. Para la religión védica la fuerza espiritual de la palabra constituye uno de los motivos fundamentales a partir de los cuales surge: la palabra sagrada es la que, empleada por el sabio o por el sacerdote, los convierte en señores de todo ser, de dioses y hombres. Ya en el *Rig Veda* el amo de la palabra es equiparado a la fuerza que todo lo alimenta, el Soma, y caracterizado como aquel que impera con poder sobre todas las cosas. Pues en la base de la palabra humana, que nace y perece, se encuentra la palabra eterna e imperecedera, el Vâc celestial. «Yo ando —así dice este verbo celestial en un himno sobre sí mismo— con los Vasus, con los Rudras, con los Adityas y con todos los dioses… yo soy la reina, la dispensadora de los bienes, la sabia, soy de las venerandas la primera; los dioses me hicieron pluripartita, ubicua, penetrándolo todo. Quien tiene sagacidad toma su aliento a través de mí; quien respira, cuando oye lo que digo… al igual que el viento soplo hacia adelante sujetando con fuerza todas las criaturas. Más allá del cielo, más allá de la tierra he adquirido tanta majestad.»[2]

El concepto de *logos*, tal como se configura por primera vez en la especulación griega, parece estar a primera vista aún más estrechamente emparentado con esta visión mítica de la dignidad y omnipotencia de la palabra celestial. Pues también aquí la palabra es algo eterno e imperecedero; también aquí la unidad y permanencia de lo existente procede de la unidad e indestructibilidad de la palabra. De este modo, el logos se convierte para Heráclito en «el conductor del universo». Al igual que el cosmos se gobierna, no ha sido creado por ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será. Pero en medio del lenguaje del mito que todavía habla Heráclito se percibe ahora un todo completamente nuevo. La idea fundamental filosófico-especulativa de la *legalidad* unitaria e inviolable del universo se contrapone por primera vez con absoluta conciencia y claridad a la visión mítica del acaecer universal. El mundo ya no es un juguete de poderes demoniacos que imperan caprichosa y arbitrariamente, sino que está sujeto a una regla universal que une a todo ser y a todo acaecer

individuales indicándoles su justa medida. «El sol no sobrepasará sus medidas pues, si no, las Erinias, servidoras de la justicia, sabrán atraparlo» (fragmento 94. Diels). Y esta ley del cosmos en sí inmutable se expresa en forma distinta pero intrínsecamente igual a sí misma en el mundo de la naturaleza y en el del lenguaje. Porque la sabiduría es una: conocer el sentido que todo lo guía a través de todo. ἕν τὸ σοφόν, ἐπίστασϑαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (fragmento 41). Con esto, el complejo de fuerzas mágicomítico se ha transformado ahora en un complejo de sentido. Pero éste no se nos revela mientras nos conformemos con aprehender el ser Uno en forma fragmentaria, despedazado en una multiplicidad de «cosas» particulares, sino sólo cuando lo contemplamos y aprehendemos como un todo viviente. También el lenguaje reúne ambas perspectivas: después de haberlo considerado, encontramos que también en él se halla sólo una concepción accidental y particular del ser o bien una concepción genuinamente especulativa y universal. Si consideramos al logos del lenguaje sólo bajo la forma expuesta y condensada en la *palabra* aislada, resulta que cada palabra más bien delimita y, por lo tanto, falsea el objeto que quiere designar. A través de la fijación en la palabra, el contenido es extraído de la corriente continua del devenir en que se encuentra, no siendo pues aprehendido en su totalidad sino sólo expuesto en una determinación unilateral. Si queremos penetrar de nuevo en un conocimiento más profundo de la auténtica esencia de la cosa, no queda otro camino que equilibrar nuevamente esta determinación unilateral con otra; esto es, contraponer a cada palabra que contenga un determinado concepto singular la antítesis de este mismo concepto. De hecho, en la totalidad del lenguaje cada significación resulta estar unida a su contraria, cada sentido a su contrasentido, uniéndose ambos para integrar la expresión adecuada del ser. La síntesis espiritual, la unificación que se lleva a cabo en la palabra, se asemeja a la armonía del cosmos y se expresa como una armonía en sí misma «contra-tensa»: παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωςπερ τόξου καὶ λύρης (fragmento 51). Y aquí la ley fundamental del universo se presenta frente a nosotros en forma acrecentada, intensificada. Pues lo que en el campo de lo existente aparece como *oposición*, en la expresión del lenguaje se convierte en *contradicción:* y sólo en semejante juego de tesis y antítesis, afirmación y contradicción se consigue reproducir en el lenguaje la verdadera ley y la estructura interna de lo existente. Así se comprende, a partir de la cosmovisión total de Heráclito, la forma fundamental de su *estilo*, cuya famosa «oscuridad» no es casual y caprichosa, sino que es la expresión adecuada y necesaria del pensamiento mismo. Los estilos de hablar y de pensar de Heráclito se condicionan mutuamente; ambos representan, desde ángulos distintos, el mismo principio fundamental de su filosofía, el principio del ἑν διαφερόμενον ἑαυτῷ. Ambos apuntan a y quieren ser medidos por aquella «invisible armonía» que, según dice Heráclito, es mejor que la visible. Así como Heráclito sitúa el objeto singular en la corriente continua del devenir, donde es simultáneamente preservado y aniquilado, también la palabra aislada debe comportarse de la misma manera con respecto al todo del «habla». Aun la multivocidad interna que afecta a la palabra no es, por lo tanto, un mero defecto del lenguaje sino un factor esencial y positivo del poder expresivo que reside en él. Pues precisamente en el lenguaje se demuestra que sus límites, como los límites de lo existente mismo, no son rígidos sino fluidos.

Sólo el vocablo móvil y multiforme que, por así decirlo, desborda siempre sus propios límites encuentra su contraparte, la plenitud del logos conformador del universo. El lenguaje debe reconocer como relativas y provisionales todas las separaciones que lleva y debe llevar a cabo, y que deroga de nuevo en cuanto coloca el objeto bajo un nuevo *punto de vista* de la consideración. «Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedadhambre: pero cambia como fuego que, cuando es mezclado con incienso, es denominado ya de un modo, ya de otro, al gusto de cada uno» (fragmentos 62, 67). Del mismo modo, los inmortales son mortales y los mortales son inmortales: recíprocamente viven su muerte y mueren su vida (fragmento 62). Por lo tanto, quien quiera hablar con inteligencia no debe dejarse engañar por el particularismo de las palabras, sino penetrar tras de ellas hasta lo que es común a todos, el ξυνόν καὶ θεῖον.[3] Así pues, sólo cuando los antónimos son entendidos e interrelacionados de este modo puede convertirse la palabra en guía y pauta del conocimiento. Del mismo modo se comprende que también la mayor parte de las «etimologías» con que juega Heráclito entrañen este doble giro: el que palabra y cosa estén aparejadas e interrelacionadas preferentemente *per antiphrasin* en lugar de estarlo en virtud de una semejanza cualquiera. «El nombre del arco es vida pero su obra es muerte» (τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος, fragmento 48). Cada contenido lingüístico individual siempre es al mismo tiempo descubrimiento y encubrimiento de la verdad del ser; siempre es al mismo tiempo puramente significativo y meramente indicativo.[4] Así pues, para esta cosmovisión el lenguaje es como la sibila, que, según dice Heráclito, con delirante boca habla sin adornos ni ambages pero que con su voz «llega más allá de los milenios, pues el dios la mueve» (fragmento 92). El lenguaje encierra un sentido que para él mismo permanece oculto y que sólo puede descifrar a través de la imagen y la metáfora.

Pero si bien en esta comprensión del lenguaje se expresa una concepción integral del ser y del espíritu indefinida y no esclarecida aunque completamente encerrada en sí misma, esta significación original de la doctrina de Heráclito es progresivamente abandonada por sus sucesores inmediatos que se apropian de ella. Lo que él en lo más profundo de la intuición metafísica sintió aún como inmediatamente uno, se desintegra ahora, en la consideración y tratamiento discursivo del problema del lenguaje, en partes componentes heterogéneas, en tesis lógicas aisladas y contradictorias entre sí. Ambos motivos, que la metafísica de Heráclito contempló y forzó a entrar en unidad: la doctrina de la identidad de la palabra y el ser y la de la antítesis entre palabra y ser, experimentan ahora su desenvolvimiento independiente. De este modo, primero es planteado el *problema* del lenguaje con verdadera penetración conceptual; pero simultáneamente, al intentarse transformar la idea fundamental de Heráclito en la forma del concepto abstracto a partir de la forma de la indicación simbólica, dicha idea es fragmentada y, por así decirlo, reacuñada en pequeñas monedas de fácil circulación. Lo que en él era un secreto celosamente guardado, que se atrevía a indicar sólo de lejos, se convierte cada vez más en el objeto cotidiano propiamente dicho de la conversación y controversia filosóficas. Los *Memorabilia* de Jenofonte esbozan un sugestivo cuadro de

cómo en la Atenas del siglo v este tema favorito del ὀρθότης τῶν ὀνομάτων era tratado en compañía del vino y la comida.[5] ¿Existe una conexión natural, o sólo una conexión mediadora y convencional entre la forma del lenguaje y la forma del ser, entre la esencia de la palabra y de la cosa? ¿Se expresa en la palabra la estructura interna del ser o no se revela en ellas ninguna otra ley que aquella que el capricho de los primeros escultores del lenguaje estampó en ellas? Y en este último caso: en tanto que aún se acepte cualquier conexión entre palabra y sentido, entre el habla y el pensamiento, el factor de arbitrariedad que ineluctablemente afecta a la palabra, ¿no habría de hacer dudar también de la claridad objetiva y la necesidad objetiva del pensamiento y sus contenidos? De ahí que la sofística parezca poder tomar del examen del lenguaje sus mejores armas para defender su tesis acerca de la relatividad de todo conocimiento, para mostrar al hombre como «medida de todas las cosas». De hecho, la sofística establece propiamente su residencia desde sus comienzos en aquel dominio medio de las palabras que se encuentra *entre* la realidad «objetiva» y la «subjetiva», *entre* el hombre y las cosas; ella se afianza en él para dirigir a partir de aquí su lucha contra las pretensiones del pensamiento «puro» supuestamente universal. El juego reflexivo que realizan con la ambigüedad de las palabras le pone las cosas en la mano y le permite disolver su certidumbre en el libre movimiento del espíritu. De este modo, la primera reflexión consciente sobre el lenguaje y el primer dominio consciente que el espíritu adquiere sobre él conduce al mismo tiempo al dominio de la *erística;* pero de aquí, de la toma de conciencia acerca del contenido y del origen del habla, parte también, por otro lado, la reacción que conduce a una nueva fundamentación y a una nueva metódica del concepto.

Pues así como la sofística aprehende y destaca en la palabra el momento de la multivocidad y la arbitrariedad, Sócrates aprehende en ella la distinción y la univocidad que, aunque en verdad no están dadas en ella como un *hecho,* yacen en la misma como *postulado* latente. La supuesta unidad de la significación de las palabras se convierte para él en el punto de partida de su pregunta característica: la pregunta por el τί ἔστι, por el sentido idéntico y permanente del concepto. Si bien la palabra no encierra inmediatamente este sentido, lo sugiere constantemente, y la tarea de la «inducción» socrática consiste en entender esta sugerencia, admitirla y convertirla progresivamente en verdad. Detrás de la fluida e indeterminada forma de la palabra debe mostrarse la forma conceptual idéntica y duradera como el auténtico *eidos* fundante de la posibilidad del habla y del pensamiento. El pensamiento de Platón tiene sus raíces en estos presupuestos fundamentales socráticos, y a través de ellos se define su posición frente a la palabra y al lenguaje. En su juventud es discípulo de Cratilo, quien, frente a la sofística, representa el aspecto positivo del pensamiento de Heráclito, puesto que ve en las palabras los auténticos medios del conocimiento que expresan y retienen la esencia de las cosas. La identidad que Heráclito había afirmado entre el todo del lenguaje y el todo de la razón es transferida aquí a la relación de la palabra *aislada* con su contenido eidético. Pero con esta transferencia, con esta conversión del contenido metafísico del logos-concepto heracliteano en una pedante y abstrusa

etimología y filología, estaba ya francamente dada aquella *reductio ad absurdum* que lleva a cabo el diálogo de Platón, «Cratilo», con gran maestría dialéctica y estilística. La tesis de que para cada ser hay una designación «natural» exacta (ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκῦιαν) es destruida en sí misma con la superior ironía de este diálogo y eliminada para siempre en su forma ingenua. Pero para Platón aquella *relación* entre palabra y conocimiento no queda destruida con esta concepción sino que, en lugar de la inmediata e insostenible relación de semejanza entre ambas, ha aparecido una más profunda relación mediata. En la estructura y progreso gradual del conocimiento dialéctico, la palabra conserva un lugar y valor que le es peculiar. Los fluidos límites y la cada vez más relativa fijeza del contenido de la palabra se convierten para el dialéctico en un estímulo para elevarse, en oposición y lucha con ellos, hasta el postulado de la fijeza absoluta del contenido significativo del concepto puro, hasta la βεβαιότης del reino de las ideas.[6] Pero sólo la filosofía platónica de la vejez desenvolvió completamente esta intuición fundamental en sus sentidos positivo y negativo. La autenticidad de la Carta VII de Platón no puede probarse con mayor claridad que por el hecho de que en este respecto se enlace directamente con los resultados del Cratilo y le proporcione una completa claridad metódica y una radical fundamentación sistemática.

La Carta VII distingue cuatro niveles del conocimiento que sólo en su conjunto conducen a la intuición del verdadero ser, del objeto del conocimiento como γνωστὸν καὶ ἀληθῶς όν. Los niveles inferiores están dados por los nombres, la definición lingüística del objeto y su reproducción sensible: ὄνομα, λόγος εἴδωλον. Así, por ejemplo, la esencia del círculo puede ser aprehendida de tres maneras: primero, al pronunciar simplemente el *nombre* del círculo; segundo, al determinar y delimitar más precisamente este nombre mediante una *explicación* de lo aludido por él, esto es, al «definir» el círculo como aquella figura cuyos puntos equidistan todos del centro y, finalmente, al colocar frente a nosotros cualquier forma sensible como imagen o modelo del círculo, ya sea trazado en la arena o fabricado por el tornero. Ninguna de estas tres representaciones, palabra, definición y modelo alcanza y capta la verdadera esencia del círculo, pues todas ellas no pertenecen al reino del ser sino al del devenir. Así como el sonido es cambiante y efímero, nace y perece, la imagen trazada del círculo puede también ser borrada y el modelo, creado por el tornero puede ser destruido; de manera parecida, ninguna de estas determinaciones puede aprehender en modo alguno el círculo en cuanto tal (αὐτὸς ὁ κύκλος). Pero, por otra parte, sólo *a través* de estos niveles previos no autosuficientes el cuarto y quinto niveles alcanzan el conocimiento científico y su objeto. En este sentido, nombre e imagen, ὄνομα y εἴδωλον, quedan tajantemente divorciados de la visión racional, la ἐπιστήμη, pero, por otra parte, constituyen sus presupuestos, sus vehículos y medios en virtud de los cuales podemos elevarnos hasta el conocimiento en un proceso gradual progresivo (δἰ ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι). Por consiguiente, el deber del objeto y este mismo aparecen como algo que excede estos tres niveles y como algo que igualmente los engloba: como su trascendencia y como su síntesis.[7]

En estos desarrollos de la Carta VII de Platón se ha hecho el intento, por primera vez en la

historia del pensamiento, de determinar y delimitar en sentido puramente *metodológico* el *valor cognoscitivo* del conocimiento. Se reconoce al lenguaje como un punto de partida del conocimiento, pero tampoco es algo más que un punto de partida. Su existencia es aún más efímera y mutable que la de la representación sensible; la forma fonética de la palabra o de la oración construida a partir del ὀνόματα y ῥήματα capta el contenido propiamente dicho de la *idea* menos aún de lo que lo hace el modelo o imagen sensible. Pero, por otra parte, se preserva aún una determinada *conexión* entre palabra e idea: así como se dice de los contenidos sensibles que «aspiran» a las ideas, hay que reconocer también en los productos del lenguaje una referencia semejante y, por así decirlo, una tendencia espiritual hacia ellas. El sistema de Platón estaba listo y en aptitud de llevar a cabo este reconocimiento relativo, ante todo porque por primera vez reconocía en toda su claridad e importancia una circunstancia que es esencial a todo lenguaje. Todo lenguaje en cuanto tal es «representación»; es exposición de una determinada significación mediante un «signo» sensible. Mientras la reflexión filosófica permanece dentro del ámbito de la mera *existencia*, no puede encontrar en rigor ninguna expresión adecuada ni ninguna analogía que corresponda a esta relación peculiar. Porque en las cosas mismas no se encuentra nada que corresponda a la referencia de la «palabra» al «sentido», a la relación del «signo» con la «significación» mencionada por él. Sólo para Platón, que llevó a cabo la inversión característica en el planteamiento del problema descrita en el Fedón, y para quien resulta evidente que el camino del pensamiento filosófico no va de las πράγματα a los λόγοι, sino de los λόγοι a las πράγματα puesto que sólo en la verdad de los conceptos puede ser contemplada y aprehendida la realidad de las cosas,[8] sólo para él; adquiere el concepto de representación una significación central verdaderamente sistemática. Pues es en él donde en última instancia se condensa el problema fundamental de la teoría de las ideas y se expresa la conexión entre «idea» y «apariencia». Consideradas desde el punto de vista del idealismo, las «cosas» de la cosmovisión común, los objetos sensibles concretos de la experiencia se convierten en «imágenes» cuyo contenido de verdad no yace en lo que inmediatamente son sino en lo que mediatamente expresan. Y este concepto de imagen, de εἴδωλον, crea ahora una nueva intermediación entre la forma del lenguaje y la forma del conocimiento. Ahora Platón sólo necesita remitirse al pensamiento central de la teoría de las ideas, al concepto de «participación», para indicar clara y marcadamente la conexión entre ambas formas, para delimitar la «esfera» de la palabra con respecto a la esfera de los conceptos puros, manteniendo al mismo tiempo vinculadas ambas esferas. La oscuridad que rodea a la teoría metafísica de Heráclito acerca de la unidad de palabra y sentido y acerca de la antítesis entre ambos parece aclararse de golpe con este nuevo concepto metódico de μέθεξις.[9] Porque en la «participación» están contenidos lo mismo un momento de identidad que un momento de no-identidad; ello implica tanto una relación necesaria y una unidad de los elementos como una tajante separación y distinción de los mismos. Frente a las mismas piedras o leños a través de los cuales es representada, la idea pura de lo «igual mismo» sigue siendo un «otro», un ἕτερον, y desde el punto de vista de la cosmovisión sensible relativa,

sólo puede aprehenderse en esta representación. En el mismo sentido, el contenido físico-sensible de la palabra se convierte para Platón en portador de una significación ideal que, en cuanto tal, no puede ser encerrada dentro de los límites del lenguaje, sino que permanece más allá de ellos. Lenguaje y palabra aspiran a la expresión del ser puro pero nunca la alcanzan, porque en ellos la designación de ese ser puro siempre se ve mezclada con la designación de otra «propiedad» contingente del objeto. De ahí que lo que constituye la auténtica fuerza del lenguaje indique también su auténtica debilidad, que lo incapacita para exponer el supremo contenido del conocimiento verdaderamente filosófico.[10]

La historia de la lógica, lo mismo que la del problema del conocimiento en general, muestra en verdad que los marcados límites que Platón había trazado aquí entre ambos significados del λόγος, entre el concepto «en sí» y su representante lingüístico, amenazan progresivamente con volver a desaparecer. Esto puede aplicarse ya a la primera fundamentación sistemática de la lógica, aunque sin duda es afirmar demasiado lo que se ha dicho acerca de que Aristóteles tomó del lenguaje las distinciones esenciales sobre las que se estructuran sus teorías lógicas. Pero es verdad que ya la *designación* de «categorías» indica cuán estrecho es el contacto de su análisis de las formas lógicas respecto del de las formas lingüísticas. Las categorías representan las más universales relaciones del ser que, en cuanto tales, significan al mismo tiempo los géneros supremos de la *predicación* (γένη o bien σχήματα τῆςκατηγορίας). Tomadas ontológicamente, son determinaciones fundamentales de lo real, los «predicados» últimos del ente; pero estos predicados, así como pueden ser considerados a partir de las cosas, también pueden ser considerados y desarrollados a partir de la forma general de la predicación. De hecho, la configuración de la *oración* y su división en palabras y clases de palabras parece haber servido frecuentemente de modelo a Aristóteles en la disposición de su sistema de categorías. En la categoría de sustancia asoma claramente la significación gramatical del «sustantivo»; en la cantidad y cualidad, en el «cuándo» y «dónde», asoma la significación del adjetivo y de los adverbios de lugar y tiempo aún con mayor claridad, y particularmente las cuatro últimas categorías: el ποιεῖν y πάσχειν, el ἔχειν y κεῖσθαι, parecen aclararse completamente cuando se las refiere a ciertas diferencias fundamentales que conserva la lengua griega en la designación del verbo y de la acción verbal.[11] De ahí que la especulación lógica y gramatical parecieran aquí corresponder y condicionarse mutuamente sin excepción, y el Medievo, en conexión con Aristóteles, se aferró a esta correspondencia *(cf* por ejemplo: Duns Scotus, *Tractatus de modis significandi seu grammatica speculativa)*. Pero cuando en los tiempos modernos se inició el ataque contra la lógica aristotélica, cuando se le impugnó el derecho de llamarse «el» sistema del espíritu, la coalición en que había entrado con el lenguaje y la gramática general constituyó precisamente uno de los puntos vulnerables más importantes. Partiendo de aquí, Lorenzo Valla en Italia, Lodovico Vives en España y Petrus Ramus en Francia trataron de desquiciar la filosofía escolástico-aristotélica. Al principio esta lucha se mantiene aún dentro de las investigaciones y consideraciones lingüísticas: es precisamente la «filología» del Renacimiento la que,

partiendo de su ahondada visión del lenguaje, reclama también una nueva «teoría del pensamiento». Lo que la escolástica captó del lenguaje —se arguye ahora— sólo son sus conexiones gramaticales externas, mientras que su médula propiamente dicha, que debe buscarse no en la gramática sino en la *estilística*, ha permanecido oculta para ella. Desde este punto de vista, los grandes estilistas del Renacimiento atacan a la silogística y sus formas «bárbaras», no tanto desde un ángulo lógico sino más bien estético. Pero esta lucha de los retóricos y los estilistas contra los meros «dialécticos», por ejemplo, la que lleva a cabo Vallas en sus *Disputas dialécticas*, adopta también progresivamente otra forma, pues cuanto más se remonta el Renacimiento a las auténticas fuentes clásicas, tanto más revive el concepto platónico originario de la dialéctica… sustituyendo a la concepción escolástica de la misma. En nombre de este concepto, se exige ahora el retornar de las palabras a las «cosas». Pero de acuerdo con la visión fundamental del Renacimiento, que progresivamente se va imponiendo cada vez más decididamente entre las ciencias fácticas, se encuentran, en primer término, la matemática y la teoría matemática de la naturaleza. Con ello, también dentro de la filosofía pura del lenguaje, la exigencia de una nueva orientación se contrapone cada vez más consciente y decisivamente a la orientación hacia la gramática:[12] la auténtica concepción y configuración *sistemática* del lenguaje parece poder alcanzarse sólo si se recurre al sistema de la matemática, tomándose de ella el modelo.

Por ello, en la teoría de Descartes, que da al nuevo ideal cognoscitivo del Renacimiento la fundamentación filosófica universal, la teoría del lenguaje es colocada también bajo una nueva luz. Descartes mismo, en sus principales escritos sistemáticos, no hizo del lenguaje un objeto de reflexión filosófica independiente, pero en algún sitio de una carta dirigida a Mersenne en donde toca tal problema le da un giro muy característico y de la mayor significación para el porvenir. El ideal de la unidad del saber, de la *sapientia humana*, que permanece siempre una y la misma sin importar cuántos objetos distintos pueda abarcar, es trasladado ahora al lenguaje. Junto al postulado de la *mathesis universalis* aparece el postulado de una *lingua universalis*. Así como sólo la forma fundamental una e idéntica del conocimiento, de la razón humana, se repite siempre en todos los conocimientos que verdaderamente tengan la pretensión de tales, todo tipo de habla debe basarse también en la única y universal forma racional del lenguaje en general, que, aunque encubierta por la plenitud y diversidad de las palabras, no puede ser ocultada por completo. Pues así como existe un *orden* perfectamente determinado entre las ideas de la matemática (por ejemplo, entre los números), el todo de la conciencia humana constituye una suma estrictamente ordenada de todos los contenidos que pidieran ingresar en ella. De ahí que, así como a partir de relativamente pocos signos numéricos puede construirse todo el sistema de la aritmética, debería poderse designar también exhaustivamente la totalidad de los contenidos intelectuales y su estructura mediante un número limitado de signos lingüísticos, siempre que éstos sean enlazados de acuerdo con determinadas reglas universalmente válidas. Descartes dista en verdad de haber ejecutado este plan, porque puesto que la creación del lenguaje universal presupondría el análisis de todos los contenidos de

conciencia en sus elementos últimos, en sus «ideas» simples constitutivas, dicha creación podría emprenderse con éxito sólo cuando este análisis mismo haya llegado a su fin y la meta de la «verdadera filosofía» haya sido alcanzada.[13] Sin embargo, la época inmediatamente posterior poco se desconcierta por el escrúpulo crítico que se expresa en estas palabras del fundador de la filosofía moderna. En rápida sucesión aparecen ahora múltiples sistemas de lenguaje universal artificialmente formulados que, aunque muy distintos en cuanto a su confección, coinciden entre sí en su idea fundamental y en el principio de su estructuración. Siempre se parte de la idea de que hay un número limitado de conceptos tales que cada uno de ellos se encuentre con el otro en una conexión material determinada, en una relación de coordinación, supra o subordinación, y de que, además, el objetivo de un lenguaje verdaderamente perfecto debe consistir en expresar adecuadamente en un sistema de signos esta jerarquía natural de los conceptos. Así, por ejemplo, Delgarno, en su *Ars Signorum*, partiendo de estos presupuestos, los ordena bajo 17 conceptos genéricos supremos, designando cada uno de ellos mediante una letra determinada que sirve como letra inicial para cada palabra y cae bajo la categoría respectiva: del mismo modo, todas las subclases que puedan ser distinguidas dentro del género común son representadas por una determinada letra o voz que aparece delante de la letra inicial. Wilkins, que trata de completar y perfeccionar este sistema, en lugar de los 17 principales conceptos originales, coloca 40 que son expresados fonéticamente mediante una sílaba particular integrada por una consonante y una vocal.[14] Todos estos sistemas pasan relativamente rápido por encima de la dificultad de dar con el orden «natural» de los conceptos fundamentales y determinar clara y exhaustivamente su conexión recíproca. El problema *metodológico* de la designación de los conceptos se transforma para ellos cada vez más en un problema puramente *técnico;* les bastó sentar como base cualquier clasificación de los conceptos puramente convencional y utilizarla para expresar los contenidos del pensamiento y la representación a través de una diferenciación progresiva.

Sólo Leibniz, que sitúa de nuevo el problema del lenguaje dentro del concepto de la *lógica general* y concibe a ésta como presupuesto de toda filosofía y todo conocimiento teórico en general, capta también con una nueva profundidad el problema de la lengua universal. Leibniz está plenamente consciente de la dificultad que ya había señalado Descartes, pero cree poseer medios completamente nuevos para su superación en los progresos que entretanto ha hecho el conocimiento científico y filosófico. Toda «característica» que no quiere limitarse a ser un lenguaje arbitrario de signos sino que, como *Characteristica realis*, quiera exponer las verdaderas conexiones fundamentales de las cosas, exige un análisis lógico de los contenidos del pensamiento, pero la confección de tal «alfabeto del pensamiento» ya no aparece como una tarea ilimitada e insoluble siempre que, en lugar de partir de clasificaciones discrecionales y más o menos al azar del material conceptual en su conjunto, se recorra hasta el fin el camino que han señalado la recién fundada combinatoria y el recién fundado análisis matemático. Así como el análisis algebraico nos enseña que cada número se estructura a partir de determinados

elementos originarios, que puede descomponerse en «números primos» y representarse por su producto, lo mismo se aplica también a todo contenido cognoscitivo en general. La descomposición en *ideas* primitivas corresponde a la descomposición en números primos, y uno de los pensamientos fundamentales de la filosofía leibniziana es que en lo esencial ambas pueden llevarse a cabo de acuerdo con el mismo principio y en virtud de una y la misma metódica omnicomprensiva.[15] El círculo vicioso consiste en que la forma de una verdadera característica universal parece presuponer como ya *dado* el saber en cuanto a su contenido y estructura, y que, por otra parte, justamente esta característica debe ser la que nos haga aprehensible y comprensible esta estructura, se resuelve para Leibniz porque para él no se trata de dos problemas separados que pueden ser abordados sucesivamente, sino que están pensados en una pura *correlación* material. El progreso del análisis y el progreso de la característica se reclaman y condicionan recíprocamente, pues toda posición lógica de unidad y toda diferenciación lógica que lleva a cabo el pensamiento *existen* para él con verdadera claridad y distinción sólo cuando se han *fijado* en un signo determinado. Leibniz concede, pues, a Descartes que el auténtico lenguaje universal del conocimiento depende de este mismo conocimiento, esto es, de la «verdadera filosofía», pero añade que el lenguaje no necesita aguardar la consumación de la filosofía y que ambas tareas, el análisis de las ideas y el otorgamiento de los signos, se desarrollarían paralela y correlativamente.[16] Aquí sólo se expresa aquella universalísima convicción metódica fundamental y, por así decirlo, aquella experiencia metódica fundamental que Leibniz había encontrado eficaz en el descubrimiento del análisis del infinito: así como la *algoritmia* del cálculo diferencial no se había revelado allí meramente como un cómodo medio de exposición de lo que ya se había previamente encontrado, sino como un auténtico órgano de la investigación matemática, el lenguaje debe prestar en general este servicio al pensamiento; no sólo debe seguir su paso, sino debe prepararlo y allanarlo progresivamente.

Sólo en la consideración del lenguaje, concebido puramente como medio del conocimiento, como instrumento del análisis lógico, alcanza el racionalismo de Leibniz su última confirmación y culminación, pero al mismo tiempo, en comparación con el de Descartes, este racionalismo adquiere ahora, por así decirlo, una forma concreta. Pues la correlación que se afirma aquí entre pensamiento y habla coloca también la conexión entre pensamiento y sensibilidad bajo una nueva luz. Si bien es cierto que la sensibilidad necesita siempre disolverse progresivamente en las ideas distintas del entendimiento, para el punto de vista en que se coloca el espíritu finito rige también, por otra parte, la relación inversa. También nuestros pensamientos «más abstractos» siempre contienen aun una mezcla de imaginación que, aunque para nosotros es todavía analizable, el análisis no llega nunca a un límite último sino que, antes bien, puede y debe proseguir hasta el infinito.[17] Aquí nos encontramos en el punto en que la idea fundamental de la lógica leibniziana encaja y se disuelve directamente en la idea fundamental de su metafísica. Para esta metafísica la escala del ser es determinada por la escala del conocimiento. Las mónadas, como únicas entidades

verdaderas y sustanciales, no acusan entre sí ninguna otra diferencia que aquella que consiste en el distinto grado de claridad y distinción de sus contenidos representativos. Sólo al supremo ser divino pertenece el conocimiento perfecto, que en modo alguno es representativo sino puramente intuitivo, es decir, que ya no considera sus objetos mediatamente a través de signos que los intuyen inmediatamente en su esencia pura y originaria. En comparación con esto, aun el más alto nivel que puede alcanzar el saber del espíritu finito, el conocimiento distinto de las figuras y los números, aparece sólo como un saber inadecuado, pues en lugar de aprehender los contenidos espirituales mismos, debe bastarse a sí mismo con sus signos. En cualquier demostración matemática más amplia nos vemos forzados a esta representación. Así, por ejemplo, quien piensa en un polígono regular de mil caras no está siempre consciente de la naturaleza, igualdad y número de las caras, sino que emplea dichas palabras —cuyo sentido sólo tiene presente oscura e imperfectamente— en lugar de las ideas mismas, porque recuerda que conoce su significado pero por el momento no juzga necesaria una mayor explicación. Así pues, aquí no tenemos que vérnoslas con un conocimiento puramente intuitivo sino con un conocimiento «ciego» o simbólico que, como el álgebra o la aritmética, también domina casi todo el resto de nuestro saber.[18] Así vemos cómo en el proyecto de la característica universal, cuanto más trata el lenguaje de abarcar la totalidad del conocimiento, más limita al mismo tiempo esta misma totalidad y la arrastra a su propia contingencia. Pero esta contingencia no tiene un carácter meramente negativo sino que entraña un momento siempre positivo. Así como cada representación sensible, por más oscura y confusa que sea, entraña un auténtico contenido cognoscitivo racional que sólo necesita ser desarrollado y «desenvuelto», cada símbolo sensible es también el portador de una significación puramente espiritual que francamente está dada en él sólo «virtual» e implícitamente. El auténtico ideal de la Ilustración consiste en no quitarle de un golpe estas envolturas sensibles, en no desechar estos símbolos, sino en comprenderlos cada vez más por lo que son, dominándolos y penetrándolos así espiritualmente.

Pero la concepción global lógica y metafísica en la cual inserta Leibniz el lenguaje es tan amplia y universal, que su contenido particular amenaza precisamente con sumergirse en esta universalidad. El plan de la característica universal no se limita a un campo aislado sino que quiere abarcar todas las especies y grupos de signos, desde los simples signos fonéticos y verbales hasta los signos numéricos del álgebra y los símbolos del análisis matemático y lógico. Se dirige tanto a aquellas formas de manifestación que parecen proceder meramente de un «instinto» natural que brota involuntariamente, como también a aquellas que tienen su origen en una libre y autoconsciente creación del espíritu. No obstante, con ello la peculiaridad específica del lenguaje como lenguaje de sonidos y palabras no está apreciada ni aclarada sino, en última instancia, más bien aparece eliminada. Si el objetivo de la característica universal estuviera logrado, si cada idea simple estuviera expresada mediante un simple signo sensible y cada representación compleja mediante una correspondiente combinación de tales signos, toda particularidad y accidentalidad de los lenguajes aislados se

volvería a disolver en un único lenguaje fundamental universal. Leibniz no ubica este lenguaje fundamental, esta *lingua Adamica*, como la llama echando mano de una expresión de los místicos y de Jakob Boehme,[19] en un pasado paradisiaco de la humanidad, sino que lo toma como un puro concepto ideal al cual debe aproximarse progresivamente nuestro conocimiento para alcanzar la meta de la objetividad y la validez universal. Según Leibniz, sólo en esta forma última, suprema y definitiva aparecerá el lenguaje como lo que esencialmente es: aquí la palabra ya no aparecerá como una mera envoltura del sentido sino como un auténtico testigo de la unidad de la razón que, como postulado necesario, está en la base de toda comprensión filosófica de un ser espiritual particular.

II

Otro camino de la consideración del lenguaje parece introducirlo el *empirismo* filosófico, en tanto que, de acuerdo con su tendencia fundamental, se ha afanado por captar el *factum* del lenguaje en su simple y sobria facticidad, en su origen y fin empíricos, en lugar de referirlos a un ideal lógico. En lugar de dejar que el lenguaje se disuelva en cualquier utopía lógica o metafísica, debe conocérsele meramente en cuanto a su constitución psicológica y apreciársele en cuanto a su función psicológica. También dentro de esta concepción del problema el empirismo toma ciertamente de los sistemas racionalistas opuestos *un* presupuesto esencial al considerar primero al lenguaje exclusivamente como un medio del *conocimiento*. Locke subraya expresamente que su plan de una crítica del entendimiento no entrañaba originalmente la idea de una crítica especial del lenguaje: sólo progresivamente se le fue mostrando que la pregunta por la significación y origen de los conceptos no podía desvincularse de la pregunta por el origen de las denominaciones.[20] Pero una vez que ha reconocido esta relación, el lenguaje se convierte ahora para Locke en uno de los testigos más importantes de la verdad de la visión fundamental empirista. Leibniz dijo una vez que la naturaleza gustaba de revelar frecuentemente sus secretos últimos en cualquier punto y, por así decirlo, colocárnoslos inmediatamente ante los ojos en claras demostraciones. Locke contempla el lenguaje como una demostración semejante de su concepción global de la realidad espiritual. «Puede ser que también nos veamos conducidos un poco hacia el origen de todas nuestras nociones y conocimientos —así empieza su análisis de las palabras— si reparamos en la gran dependencia que tienen nuestras palabras respecto de las ideas sensibles comunes, y cómo aquellas palabras que se utilizan para significar acciones y nociones muy alejadas de lo sensible tienen su origen allí, y cómo de ideas obviamente sensibles son transferidas a significaciones más abstrusas, haciéndoselas aparecer para significar ideas que no caen bajo el conocimiento de nuestros sentidos; así, por ejemplo, “imaginar, aprender, comprender”., etc., todas ellas son palabras tomadas de las operaciones de las cosas sensibles y aplicadas a ciertos modos de pensar. *Espíritu*, en su significación primaria, es “aliento”; *ángel*, un

“mensajero”: pero no dudo que, si pudiéramos rastraerlas hasta sus orígenes, hallaríamos en todas las lenguas que los nombres que se colocan para significar cosas que no caen bajo nuestros sentidos han surgido primero de ideas sensibles, de lo que podemos en cierta forma suponer qué clase de nociones eran y de dónde derivaron aquellas que llenaron las mentes de los que fueron los primeros iniciadores de los lenguajes, y cómo la naturaleza, aún al nombrar las cosas, sugirió inadvertidamente a los hombres los orígenes y principios de todo su conocimiento… no teniendo nosotros, tal como se ha probado, ninguna otra idea que las que originalmente vienen de los objetos sensibles externos o bien las que sentimos dentro de nosotros mismos por el interior funcionamiento de nuestros propios espíritus, del cual estamos internamente autoconscientes.»[21]

Aquí está puntualizada la tesis sistemática fundamental a la que se refiere directa o indirectamente cualquier discusión del problema del lenguaje dentro del empirismo. El análisis del lenguaje tampoco aquí es un fin en sí mismo, sino que sólo debe servir como medio y preparación para el problema principal propiamente dicho, que es el análisis de las ideas. Pues todas las denominaciones lingüísticas nunca sirven para expresar inmediatamente las cosas mismas, sino que exclusivamente se refieren a las ideas del espíritu, a las propias representaciones del que habla. Esto ya fue formulado por Hobbes como el principio más universal de todo examen del lenguaje, creyendo así haber arrancado definitivamente la filosofía del lenguaje del círculo y dominio de la metafísica. Puesto que los nombres son signos de los conceptos y no signos de los objetos mismos, toda controversia sobre si designan la materia o la forma de las cosas, o algo compuesto de ambas, es eliminada como una vacua cuestión metafísica.[22] Locke se apoya en esta decisión, a la que siempre retorna una y otra vez ampliándola por todas partes. En la unidad de las palabras —así lo hace notar— nunca se expresa la naturaleza de los objetos mismos sino sólo el modo subjetivo en que el espíritu humano procede a reunir sus ideas simples sensibles. El espíritu no está sujeto en esta reunión a ningún modelo sustancial, a ninguna «quididad» real de las cosas. Él puede, libre y caprichosamente, acentuar uno u otro contenido representativo; unificar este o aquel grupo de elementos simples en un compuesto total. Después de haber sido distinguidas aquí las líneas de unión y de haber sido establecidos los puntos de separación, se particularizan las distintas clases de conceptos y significaciones lingüísticas que sólo pueden ser, pues, una imagen refleja de este mismo proceso subjetivo de unión y separación, pero no de la naturaleza objetiva del ser y su estructura según especies y géneros reales o lógico-metafísicos.[23] La teoría de la definición adopta así un nuevo sesgo frente al racionalismo. La antítesis de definición nominal y real, de explicación verbal y material desaparece, pues toda definición sólo puede pretender ser una perífrasis del nombre de la cosa y no una exposición de su existencia y constitución ontológicas. Porque no sólo nos es desconocida la naturaleza de cada esencia en particular, sino que tampoco podemos relacionar ninguna representación determinada con el concepto universal de lo que deba ser una cosa en sí. El único concepto de la «naturaleza» de una cosa al que podemos enlazar un claro sentido no tiene ninguna

significación absoluta sino sólo relativa; dicho concepto implica una referencia a nosotros mismos, a nuestra organización anímica y a nuestros poderes cognoscitivos. Determinar la naturaleza de una cosa no significa para nosotros más que desarrollar las ideas simples que están contenidas en ella y que ingresan en su representación total como elementos.[24]

Así pues, de acuerdo con su *expresión*, esta visión fundamental parece regresar de nuevo a la forma leibniziana de análisis y al postulado leibniziano de un «alfabeto del pensamiento» universal, pero tras de esa unidad de expresión se oculta una aguda antítesis sistemática. Pues entre ambas concepciones del lenguaje y del conocimiento se encuentra el cambio espiritual decisivo de significación que se ha llevado a cabo en el término mismo de «idea». Por una parte se toma a la idea en su sentido lógico-objetivo y por otra en su sentido psicológico-subjetivo; de una parte está su concepto originalmente platónico, de la otra su moderno concepto empirista y sensualista. Allá significa la disolución de todo contenido del conocimiento en sus ideas simples, y la designación de éstas significa retrotraerse a *principios* del saber último universalmente válidos; acá está para derivar todos los productos espirituales complejos a partir de los *datos* inmediatos de los sentidos internos o externos, a partir de los elementos de la «sensación» y la «reflexión». Pero con ello también la *objetividad* del lenguaje y la del conocimiento en general se ha convertido en problema en un sentido completamente nuevo. Para Leibniz y para todo el racionalismo, el ser ideal de los conceptos y el ser real de las cosas están enlazados en una correlación indisoluble; porque «verdad» y «realidad» son una sola cosa en cuanto a su fundamento y sus raíces últimas.[25] Toda existencia y todo acaecer empíricos están en sí enlazados y ordenados tal como lo reclaman las verdades inteligibles, y en esto consiste justamente su realidad, en esto consiste lo que distingue la apariencia del ser, la realidad del sueño.[26] Esta interrelación, esta «armonía preestablecida» entre lo ideal y lo real, entre el reino de las verdades universalmente válidas y necesarias y el reino del ser particular y fáctico, es suprimida por el empirismo. Cuanto más marcadamente toma al lenguaje no como expresión de las cosas sino como expresión de los *conceptos*, tanto más definida e imperiosamente debe planteársele la cuestión de si el nuevo medio espiritual que aquí se reconoce no falsea los últimos elementos «reales» del ser en lugar de designarlos. Desde Bacon hasta Hobbes y Locke se puede perseguir sucesivamente el desarrollo y el agravamiento cada vez mayor de la cuestión, hasta que finalmente se nos aparece con plena claridad en Berkeley. Para Locke pertenece al conocimiento una tendencia a la «universalidad», por más que esté *fundado* en los datos particulares de la senso y autopercepción, y a esta tendencia a lo universal del conocimiento se ajusta la universalidad de la palabra. La palabra abstracta se convierte en expresión de la «idea abstracta universal», que aquí, junto a las sensaciones individuales, es reconocida aún como una realidad psíquica perteneciente a una especie propia y con una significación independiente.[27] No obstante, el progreso y la consecuencia de la actitud sensualista conduce también necesariamente más allá de este reconocimiento relativo y esta tolerancia al menos indirecta de lo «universal». En la misma escasa medida en que lo universal tiene una existencia verdadera y fundada en el reino

de las ideas, lo tiene en el reino de las cosas. Pero de este modo la palabra y el lenguaje en general quedan situados, por así decirlo, en un completo vacío. Para aquello que se expresa en ellos no se encuentra ningún modelo o «arquetipo» ni en el ser físico ni en el psíquico, ni en la cosa ni en las ideas. Toda realidad —lo mismo la anímica que la física— es, según su esencia, realidad concreta e individualmente determinada; para llegar a intuirla, debemos desembarazarnos ante todo de la falsa, engañosa y «abstracta» universalidad de la palabra. Con toda firmeza extrae Berkeley esta conclusión. Toda reforma de la filosofía debe estructurarse en primer término sobre la base de una crítica del lenguaje; debe ante todo disipar la ilusión en que ha tenido preso al espíritu humano desde tiempos inmemoriales. «No puede negarse que las palabras son de una excelente utilidad, porque por medio de ellas todo ese acopio de conocimientos adquiridos por la labor conjunta de investigadores de todos los tiempos y naciones puede ser reunido en la perspectiva de una sola persona y puede convertirse en su posesión. Pero, al mismo tiempo, debe reconocerse que la mayoría de las partes del conocimiento han sido tan extrañamente embrolladas y oscurecidas por el abuso de las palabras y los modos generales de hablar en que se nos entrega, que casi puede ponerse en duda si el lenguaje ha contribuido más a la obstrucción que al avance de la ciencia… por ello sería de desearse que cada uno se esforzara al máximo en obtener una clara visión de las ideas que considerara, separando de ellas todo ese ropaje y estorbo de palabras que tanto contribuye a cegar el juicio y a dividir la atención. En vano dirigimos la vista a los cielos y escudriñamos las entrañas de la tierra; en vano consultamos las obras de los hombres sabios y rastreamos las oscuras huellas de la Antigüedad. Sólo necesitamos descorrer la cortina de las palabras para contemplar el bellísimo árbol del conocimiento, cuyo fruto es excelente y está al alcance de nuestra mano.»[28]

Pero esta crítica radical del lenguaje, considerada más de cerca, contiene simultánea e indirectamente una crítica del *ideal cognoscitivo* sensualista en que se apoya. Desde Locke hasta Berkeley se ha operado una peculiar inversión en la posición del empirismo frente al problema del lenguaje. Locke encontró confirmada y certificada su concepción fundamental del conocimiento en el lenguaje y lo invocó para atestiguar su tesis general de que nada podía haber en el entendimiento que no hubiera estado antes en los sentidos; pero ahora se evidencia más bien que no hay lugar para la auténtica y esencial función de la palabra dentro del sistema sensualista. Si este sistema ha de mantenerse en pie, no queda otro remedio que negar y suprimir esta función. La estructura del lenguaje no es utilizada ahora a modo de ejemplificación de la estructura del conocimiento, sino que constituye su exacta contraparte. Lejos de entrañar también un contenido de verdad sólo relativo y contingente, el lenguaje es más bien un espejo encantado que nos permite reconocer las verdaderas formas del ser sólo dentro de su peculiar manera de falsificarlas y distorsionarlas. Aquí también se ha llevado a cabo dentro del propio empirismo un desarrollo y una inversión dialécticos que resaltan lo más clara y convincentemente cuando se colocan frente a frente los dos extremos históricos de la filosofía empirista del lenguaje. Mientras que Berkeley pugna por suprimir el contenido

cognoscitivo y de verdad del lenguaje y ve en él la razón de todos los errores y autoengaños del espíritu humano, en Hobbes al lenguaje no sólo se le atribuye verdad sino que *toda verdad* le es atribuida. El concepto de verdad de Hobbes viene a culminar en la tesis de que la verdad no reside en las cosas sino única y exclusivamente en las palabras y en el uso que se hace de ellas: *veritas in dicto, non in re consistet*.[29]

Las cosas son y permanecen como singularidades reales que se nos manifiestan en las concretas sensaciones individuales. Pero ni la cosa individual ni la sensación individual pueden nunca constituir el verdadero objeto del *saber;* porque todo saber que merezca el nombre de tal, en lugar de mera cognición histórica de lo particular, aspira a ser conocimiento filosófico, es decir, conocimiento necesario de lo universal. De ahí que si la sensibilidad y la memoria se circunscriben a lo *fáctico*, toda ciencia está encaminada a obtener relaciones y conclusiones generales, enlaces *deductivos*.[30] El órgano y el instrumento del cual se sirve aquí no puede ser otro que la palabra. Pues nuestro espíritu puede obtener una visión deductiva sólo de aquellos contenidos que no le están *dados* desde fuera como las cosas o las sensaciones, sino que él mismo *crea* y produce libremente a partir de sí mismo. Pero de semejante libertad no disfruta frente a los objetos reales de la naturaleza, sino sólo frente a sus representantes ideales, frente a las designaciones y denominaciones. Así pues, la creación de un sistema de nombres no es sólo una condición previa para todo sistema del saber, sino que todo verdadero saber se disuelve en una tal creación de nombres y en su combinación para formar oraciones y juicios. Verdad y falsedad no son, por lo tanto, atributos de las cosas sino atributos del discurso; y el espíritu que prescindiera del discurso perdería por ello su control sobre estos atributos y ya no podría distinguir y contraponer lo «verdadero» a lo «falso».[31] De ahí que, de acuerdo con la concepción nominalista fundamental de Hobbes, el lenguaje sólo es una fuente de error en la medida en que sea condición del conocimiento conceptual en general y, con ello, la fuente de toda validez universal y de toda verdad.

Por el contrario, en la crítica berkeleyana del lenguaje y el conocimiento parece habérsele arrebatado también este último apoyo a lo universal, quedando con ello definitivamente refutada y erradicada la metódica del racionalismo, que aún opera inconfundiblemente por doquier en el pensamiento de Hobbes. Pero en tanto que el sistema de Berkeley evoluciona desde sus comienzos y pugna por extenderse cada vez más, se opera nuevamente en él mismo un retroceso y una inversión peculiares. Es como si ahora la fuerza del *logos* latente en el lenguaje, que en un principio era combatida y violentamente reprimida, se hubiera progresivamente liberado y opuesto al constreñimiento del esquema sensualista en que Berkeley trató de sujetar todo hablar y todo pensar. Imperceptiblemente y paso a paso, Berkeley se ve empujado a una nueva concepción fundamental del conocimiento a partir de la consideración y análisis de la función del *signo* y de la valoración positiva que adquiere para él el mismo. El propio Berkeley lleva a cabo, particularmente en su última obra, el *Siris*, el viraje decisivo: libera a la «idea» de todos sus lazos psicológico-sensualistas y la conduce de nuevo a su significación fundamental platónica. Y en esta última fase de su sistema vuelve a

adquirir también el lenguaje una posición preponderante y verdaderamente central.

Si antes se discutía el valor del lenguaje por razones fundadas en la psicología y la metafísica berkeleyanas, en la forma definitiva de esta misma metafísica nos encontramos frente al sorprendente drama de que toda realidad, lo mismo la espiritual que la sensible, se *transforma* en lenguaje. Pues ahora la propia cosmovisión sensualista se ha transfigurado más y más en una cosmovisión puramente simbolista. Lo que designamos como realidad de las percepciones y los cuerpos, captado y comprendido más profundamente, no es otra cosa que el lenguaje sensible de signos en el que un espíritu finito omnicomprensivo se manifiesta a nuestro espíritu finito.[32] En la pugna entre metafísica y lenguaje ha resultado finalmente vencedor el lenguaje, que primero fue arrojado del umbral de la metafísica y que finalmente no sólo penetra en su esfera sino que es también el que decisiva y esencialmente determina la forma de esa metafísica.

III

Sin embargo, en la historia del empirismo la última fase del sistema berkeleyano queda como un episodio aislado. El desarrollo general toma otra dirección; pugna cada vez con mayor claridad por sustituir por puntos de vista puramente psicológicos los puntos de vista lógicos y metafísicos bajo los cuales había sido preferentemente considerada hasta entonces la conexión del habla con el pensamiento. De aquí resulta en primer término un triunfo directo e indubitable para el examen concreto del lenguaje, pues ahora, junto al examen de lo que el lenguaje es en cuanto *forma total* espiritual, aparece cada vez más definidamente el interés por la *individualidad*, por la peculiaridad espiritual de los lenguajes individuales. Mientras que la visión lógica fundamental, como si estuviese bajo coacción metódica, desemboca en el problema del lenguaje universal, el análisis psicológico indica el camino opuesto. Aun Bacon, en el ensayo *De dignitate et augmentis scientiarum*, reclama una forma universal de «gramática filosófica» al lado de la acostumbrada filología empírica y de la *grammatica litteraria*. Pero dicha gramática filosófica no debe empeñarse en mostrar una relación necesaria cualquiera entre las palabras y los objetos por ellas mencionadas, pues por más atractiva que pueda parecer semejante empresa, resultaría igualmente peligrosa e incierta dada la elasticidad de las palabras y la incertidumbre de toda investigación puramente etimológica. Si alguien estuviera versado en un gran número de lenguajes, lo mismo en lenguajes populares que cultos, la forma más noble de la gramática estaría en el manejo de sus diversas peculiaridades y en mostrar en qué consisten sus ventajas y defectos. De este modo, a través de la comparación de los lenguajes aislados, no sólo se podría trazar la imagen ideal de un lenguaje perfecto, sino que, al mismo tiempo, se obtendrían las explicaciones más significativas sobre el espíritu y costumbres de cada una de las naciones. En la exposición que hace Bacon de esta idea y en la breve caracterización de las lenguas griega, latina y hebraica

que intenta hacer desde este punto de vista, ha anticipado un postulado que encontró por vez primera su auténtico cumplimiento en Leibniz.[33] Sin embargo, dentro del empirismo filosófico sólo se llevó adelante su iniciativa en la medida en que se fue tomando conciencia con claridad y penetración crecientes del sello y particularidad de los conceptos en cada uno de los lenguajes. Si los conceptos del lenguaje no sólo son signos de cosas y procesos objetivos sino signos de las representaciones que nos formamos de ellas, deben reflejarse precisamente en dichos signos no tanto la naturaleza de las cosas como la especie y orientación individuales de la *concepción* de las cosas. Ésta resalta, en forma particularmente acentuada, ahí donde no está en cuestión retener fonéticamente simples impresiones sensibles, sino ahí donde la palabra sirve para expresar una representación total compleja. Pues cada representación de este tipo y, por consiguiente, cada nombre que atribuimos a estos «modos combinados» (*mixed modes*, como las llama Locke) remite a la libre actividad del espíritu. Mientras que en lo que concierne a sus impresiones simples el espíritu se comporta de modo pasivo, limitándose a recibirlas en la forma en que se le dan desde el exterior, en la combinación de estas ideas simples se manifiesta su propia naturaleza mucho más que la del objeto situado fuera de él. No es necesario preguntar por un modelo real de estos enlaces; los tipos y especies de los «modos combinados» y los nombres que les atribuimos son más bien creados por el entendimiento sin necesidad de ningún modelo, de ninguna conexión inmediata con cosas verdaderamente existentes. La misma libertad de que dispuso Adán cuando creó las primeras denominaciones acerca de representaciones complejas sin contar con otro modelo original que el de sus propios pensamientos existió y existe desde entonces para todos los hombres.[34]

Como vemos, nos encontramos aquí en el punto en que el sistema del empirismo reconoce la *espontaneidad* del espíritu, aunque provisionalmente sólo lo haga condicionada e indirectamente. Y esta estrechez esencial de la *teoría reproductora* del conocimiento debe repercutir de inmediato sobre la *concepción total* del lenguaje. Si el lenguaje en sus términos conceptuales complejos no es una imagen refleja de lo *existente* sensible sino más bien una imagen refleja de *operaciones* espirituales, este reflejo puede y debe llevarse a cabo de maneras infinitamente múltiples y heterogéneas. Si el contenido y la expresión del concepto no dependen de la materia de las representaciones individuales sensibles sino de la forma de su combinación, cada nuevo concepto lingüístico representa fundamentalmente una nueva creación espiritual. Por consiguiente, ningún concepto perteneciente a una lengua es «transferible» sin más al concepto de otra lengua. Ya Locke insiste en esta conclusión; ya él acentúa el hecho de que, comparando exactamente diferentes lenguas, casi nunca se encontrarán en ellas palabras que correspondan completamente y que se las pueda perfectamente hacer coincidir en todo el alcance de su sentido.[35] Pero con ello el problema de una gramática «universal» resultó, desde un nuevo ángulo, una ilusión. Cada vez más marcadamente surge la exigencia de buscar, en lugar de semejante gramática universal, la estilística particular de cada una de las lenguas y de comprenderla en su peculiaridad. El centro de la consideración del lenguaje es desplazado de la lógica, no sólo a la psicología,

sino a la *estética*. Esto resalta en forma particularmente clara en aquel pensador que, como ningún otro dentro del círculo empirista, une a la agudeza y claridad del análisis lógico la más viva sensibilidad hacia la individualidad, hacia las más sutiles sombras y matices de la expresión estética. Diderot, en su *Lettre sur les sourds et muets* [Carta sobre los sordomudos], hace suya la observación de Locke; pero lo que en éste había sido un *aperçu* aislado se ve ahora apoyado por una plétora de ejemplos concretos provenientes del campo de la expresión lingüística y particularmente literaria, y formulado en un estilo que en sí mismo es la prueba inmediata de cómo toda forma espiritual verdaderamente original crea su propia forma lingüística. Partiendo de una cuestión estilística perfectamente determinada del problema de la «inversión» lingüística, pasa Diderot metódicamente y, no obstante, dentro del más libre movimiento de ideas, al problema de la individualidad de la forma lingüística. Al igual que Lessing, quien, para caracterizar la incomparable unicidad del genio poético, recuerda la frase de que antes se quitará a Hércules su mazo que a Homero o Shakespeare un solo verso, Diderot parte también de esta frase. La obra de un verdadero poeta es y seguirá siendo intraducible: se podrán transmitir los pensamientos, quizá tener la fortuna de hallar aquí y allá una expresión equivalente; pero la exposición integral, el tono y sonido del conjunto sigue siendo siempre uno y el mismo sutil «jeroglífico» intraducible.[36] Y un jeroglífico semejante, una ley semejante de forma y estilo no se verifica sólo en cada arte particular; en la música, pintura, plástica, sino que rige a todo lenguaje particular y le imprime el sello de lo espiritual intelectual o emocional.

De este modo, el examen del lenguaje es puesto en contacto directo con el problema central que domina toda la historia espiritual de los siglos XVII y XVIII. En el concepto mismo de *subjetividad* se lleva a cabo ahora la misma transformación característica que afrontamos simultáneamente en la teoría del arte y la creación artística. De la estrecha concepción empírico-psicológica de la subjetividad emerge cada vez más claramente la profunda y omnicomprensiva visión, que arranca la subjetividad de la esfera de la existencia meramente accidental y de la actividad arbitraria, y la reconoce en su específica «forma» espiritual, esto es, en su específica necesidad. En la teoría estética de los siglos XVII y XVIII, todo este movimiento confluye progresivamente, cada vez más determinada y conscientemente, en un solo punto central. El concepto de *genio* se convierte en portador lingüístico y eidético de una nueva concepción de lo espiritual que sobrepasa los límites de la consideración empírico-psicológica meramente reflejante. En la *Lettre sur les sourds et muets*, de Diderot, el concepto de genio constituye —por poco que destaque aquí explícitamente— el principio que anima toda discusión teórica individual sobre el lenguaje o el arte, y constituye también el punto de unidad ideal al que apunta. Pero mucho más allá de este ejemplo aislado puede observarse cómo penetra este concepto en el estudio del lenguaje desde los más diversos ángulos. Ya en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII no domina de modo exclusivo la descripción y explicación empírico-psicológica de los procesos espirituales que trata de descomponerlos en sus factores individuales sensibles y materiales, sino que frente a ella se

encuentra otra concepción que está dirigida a la «forma» de estos procesos y que pugna por aprehender esta forma en su *totalidad* originaria e inanalizable. Esta concepción encontró su centro de gravedad sistemático-filosófico en el platonismo inglés: Cudworth y los pensadores de la escuela de Cambridge; su exposición literaria acabada la alcanzó en Shaftesbury. Toda conformación externa de lo existente sensible —ésta es la convicción fundamental de Shaftesbury y el platonismo inglés— debe basarse en determinadas proporciones internas *(interior numbers)*, pues la forma nunca puede crearse a partir de la materia, sino que es y permanece inmutable e imperecedera como unidad puramente ideal que da primero forma determinada a la pluralidad en que se imprime. Estas *proporciones* internas y espirituales, y no la existencia y naturaleza accidentales de las *cosas* empíricas es lo que el auténtico artista representa en su obra. Un artista semejante es de hecho un segundo creador: un verdadero Prometeo después de Júpiter. «Al igual que aquel artista soberano o la naturaleza plástica universal forma un todo en sí mismo coherente y proporcional con la debida sujeción y subordinación de sus partes constitutivas… el artista moral que puede —entonces— imitar al creador y que conoce la forma y estructura internas de su semejante, apenas podrá, creo yo, encontrársele ignorante de sí mismo o dudando acerca de aquellos números que dan armonía al espíritu.» Lo que ya el examen de cualquier cuerpo orgánico natural nos revela, adquiere certeza irrefutable en cuanto atendemos a nuestro propio yo, a la unidad de nuestra conciencia, esto es, al hecho de que cualquier ser verdadero y autosubsistente no recibe su forma de las partes sino que es y opera como totalidad formada con antelación a toda partición. Cada uno de nosotros puede aprehender inmediatamente en su yo un principio formal individual, puede aprehender su propio *genio*, que vuelve a encontrar parcial o totalmente como el poder conformador siempre diverso y, sin embargo, idéntico a sí mismo, como el «genio del universo». Ambas ideas corresponden y se condicionan recíprocamente. Correctamente interpretada y entendida, la subjetividad empírica se trasciende necesariamente a sí misma y desemboca en el concepto de «espíritu universal».[37]

Lo que este concepto estético-metafísico de «forma interna» ha proporcionado a la concepción del lenguaje puede ponerse en claro en una obra surgida directamente del círculo del neoplatonismo inglés y que refleja claramente su cosmovisión general. El *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar* (1751), de Harris, si se considera el plan de la obra en su conjunto, parece moverse aún completamente dentro de los cauces de las teorías racionalistas del lenguaje, parece perseguir aún el mismo ideal, verbigracia, de la *Grammaire genérale et raisonné* de Port Royal. Aquí también debe ser creada una gramática que, sin referirse a los distintos idiomas de las lenguas particulares, sólo tenga en cuenta los principios universales idénticos a todas las lenguas. Una lógica general y una psicología también general deben servir de base a la organización del material del lenguaje y hacer aparecer como necesaria esta organización. Así como, por ejemplo, las facultades del alma revelan una bifurcación originaria en facultad representativa y apetitiva, toda otra oración lingüísticamente formada debe ser también una proposición afirmativa o una manifestación

volitiva *(a sentence of assertion or a sentence of volition)*. Sobre esta base, resulta que en general la pregunta acerca de por qué el lenguaje entraña precisamente estas partes del discurso y no otras, y por qué las entraña en esta forma y no en otras, debe poder contestarse radical e inequívocamente. De manera particular, notable e interesante es el intento de Harris de obtener un esquema general para una exposición de la formación de los tiempos del verbo a partir de un análisis lógico y psicológico de la representación temporal.[38] Pero en cuanto más adelanta más se esclarece que la psicología en que se apoya para la consideración y clasificación de las formas del lenguaje es una pura «psicología de la estructura» en aguda oposición a la psicología de elementos que maneja el sensualismo. En su defensa de la «idea universal» contra sus críticos empiristas, se vincula Harris directamente a la escuela de Cambridge.[39] «Por lo que a mí concierne —observa—, cuando leo los detalles sobre sensación y reflexión y se me enseña todo el proceso de surgimiento de mis ideas, me parece ver el alma humana como un crisol donde las verdades son producidas mediante una especie de química lógica. Puede ser que ellas consistan (pues nada sabemos al respecto) en materiales naturales, pero son creaciones tan nuestras como una píldora o un elixir.»[40] A esta concepción de la creación de la «forma» a partir de la «materia» contrapone Harris la suya, que, apoyada en Platón y Aristóteles, representa el primado universal de la forma. Todas las formas sensibles deben estar basadas en formas puras inteligibles «anteriores» a las sensibles.[41] Y en esta conexión Harris —que como sobrino de Shaftesbury también estuvo personalmente próximo a su círculo de ideas desde muy temprano— se remonta al concepto central de Shaftesbury: el concepto de «genio». Cada lengua nacional tiene su propio espíritu; cada una encierra un principio peculiar de conformación. «Nos veremos conducidos a observar cómo las naciones, al igual que los hombres singulares, tienen sus ideas peculiares; cómo estas ideas peculiares se transforman en el genio de su lengua, puesto que el símbolo debe, claro está, corresponder a su arquetipo; cómo las naciones sabias, teniendo el mayor número de ideas, y también las mejores, tendrán, consecuentemente, las mejores y más copiosas lenguas.» Así como existe una naturaleza, un genio del pueblo romano, griego o inglés, también existe un genio de las lenguas latina, griega e inglesa.[42] Aquí aparece —por primera vez con esta precisión— la nueva noción del concepto de «espíritu del lenguaje» que en adelante domina toda la consideración filosófica. En la magistral exposición que Rudolf Hildebrand ha dado en los dos artículos sobre «espíritu» y «genio» correspondientes al «Diccionario» de Grimm, puede rastrearse, paso a paso, cómo este concepto penetró en la historia alemana del espíritu y adquirió progresivamente en ella carta de ciudadanía espiritual y lingüística.[43]

Una vía directa conduce de Shaftesbury y Harris a Hamann y Herder. Hamann escribe ya en el año de 1768 a Herder en Riga que ha ordenado para Herder el «Hermes» a su editor: «una obra que para vuestro plan (el tratamiento del lenguaje en los “Fragmentos sobre la nueva literatura alemana”) me pareció ser imprescindible».[44] Y Herder mismo, que en sus *Selvas críticas* evoca la teoría *estética* de Harris para refutar a Lessing a propósito del

Laocoonte, se remite constantemente a la teoría del lenguaje de Harris. En su prefacio a la traducción alemana de la obra de Monboddo sobre el origen y desarrollo del lenguaje, declara expresamente que Monboddo y Harris muestran un nuevo y más firme camino para el examen del lenguaje: «Basta… la senda está abierta: los principios de nuestro autor y su amigo Harris me parecen no sólo los únicos firmes y verdaderos, sino que también sus primeros intentos de comparar entre sí varias lenguas de diferentes pueblos en diversos niveles de cultura seguirán siendo trabajos preparatorios de un maestro. ¡Ojalá fuese posible alguna vez (ciertamente no demasiado pronto) una *filosofía del entendimiento humano* desarrollada a partir de su obra más característica: las diversas lenguas de la tierra!»[45]

Lo que particularmente atrajo a Herder de la consideración del lenguaje hecha por Harris era probablemente el mismo rasgo que acentúa también en su enjuiciamiento de la teoría estética de Harris. La distinción aristotélica de ἔργον y ἐνέργεια había sido vuelta a situar en el centro de la teoría del arte a través del *Diálogo sobre el arte* de Harris, al cual se remite expresamente Herder ya en su temprana discusión de problemas estéticos en sus *Selvas críticas*.[46] Desde aquí dicha distinción pasa también a la teoría del lenguaje, donde finalmente Wilhelm von Humboldt la comprendió en forma estrictamente sistemática y le dio su formulación más precisa. Como el arte, el lenguaje no puede concebirse como una mera *obra* del espíritu sino como una forma y una *energía* que le es peculiar al espíritu. Ambos motivos, la teoría «energética» del lenguaje y la teoría energética del arte encontraron nuevamente su unificación ideal en el concepto de *genio* y en el desarrollo característico que experimentó éste en los siglos XVII y XVIII. Pues el carácter decisivo de este desarrollo es la tendencia constante a retrotraer todo ser espiritual al proceso creador originario en el que tiene sus raíces y todo «producto» a las funciones y direcciones fundamentales de su «producción».[47] Por lo que toca al lenguaje, a primera vista esta tendencia parece operar ya en aquellas teorías empiristas y racionalistas del origen del lenguaje que, en lugar de considerarlo como una obra divina hecha de un solo golpe, tratan de entenderlo como una libre creación de la razón humana. Pero puesto que en estas teorías la razón misma conserva siempre el carácter de reflexión subjetiva arbitraria, el problema de la «formación» del lenguaje se disuelve nuevamente en el problema de su «invención». El hombre realiza un proceso con un propósito consciente al inventar los signos lingüísticos y al estructurarlos en palabras y oraciones. La teoría del lenguaje de la Ilustración francesa gusta de establecer una comparación directa y un paralelismo entre este desarrollo progresivo del lenguaje y la construcción metódica que lleva a cabo el espíritu en la ciencia y particularmente en la matemática. Para Condillac todas las ciencias particulares a las que llega el espíritu humano sólo son la continuación del mismo proceso de análisis de las ideas que empieza con la formación del lenguaje humano. Junto al lenguaje inicial de signos fonéticos aparece un lenguaje que se sirve de símbolos universales particularmente aritméticos y algebraicos; junto al lenguaje de palabras aparece el «lenguaje del cálculo», pero en ambos rige el mismo principio de la descomposición, combinación y ordenación de las representaciones.

Así como las ciencias en su totalidad no son otra cosa que lenguajes bien ordenados *(langues bien faites)*, nuestro lenguaje de palabras y sonidos no es otra cosa que la primera ciencia de lo existente, como la primera manifestación de aquel impulso originario del conocimiento que va de lo complejo a lo simple, de lo particular a lo universal.[48] Maupertuis, en sus «reflexiones filosóficas sobre el origen de las lenguas», ha tratado de seguir detalladamente el camino que sigue aquí el lenguaje; ha tratado de mostrar cómo partiendo de sus comienzos primitivos, en los que tan sólo dispone de unos cuantos términos para designar representaciones sensibles complejas, llega a poseer un tesoro de denominaciones, formas verbales y partes de la oración que progresivamente se va enriqueciendo a través de una constante comparación y diferenciación conscientes de las partes de estas representaciones.[49] Frente a esta visión del lenguaje que lo confina a la esfera de una racionalidad abstracta, coloca Herder una nueva concepción de la «razón lingüística». Más aún, aquí aparece con sorprendente agudeza la profunda conexión de los problemas espirituales fundamentales, pues la lucha que ahora se plantea corresponde en todos sus rasgos a la lucha que en el campo del arte llevó a cabo Lessing contra Gottsched y contra el clasicismo francés. También los productos del lenguaje son «regulares» en todo el sentido de la expresión, aunque no puedan derivarse ni medirse a partir de una regla conceptual objetiva. En virtud de la concordancia de todas sus partes en un todo, también ellos son formados de principio a fin con una finalidad, pero en ellos domina una «finalidad sin fin» que excluye toda arbitrariedad y toda «intención» meramente subjetivas. En el lenguaje como en la creación de la obra de arte, los factores que se rehúyen entre sí en la reflexión meramente intelectual se compenetran hasta formar una nueva unidad que en primer término sólo nos plantea en verdad un problema, una nueva *tarea*. Las antítesis mismas de libertad y necesidad, de individualidad y universalidad, de «subjetividad» y «objetividad», de espontaneidad y sujeción necesitaban experimentar primero una determinación más profunda y un esclarecimiento de principio antes de que se las pudiera emplear como categorías filosóficas para la explicación del «origen de la obra de arte» y del «origen del lenguaje».

IV

Las teorías empiristas y racionalistas, psicológicas y lógicas del lenguaje, a pesar de la antítesis interna que hay entre ellas y en la forma como se las ha concebido hasta ahora, coinciden en un rasgo fundamental. Todas consideran al lenguaje esencialmente en cuanto a su contenido *teorético:* por el lugar que ocupa en la totalidad del conocimiento y por lo que proporciona para la edificación del conocimiento. Ya sea que se le conciba como obra directa de la razón y como su órgano imprescindible, o que la palabra valga como una mera envoltura que encubre el contenido fundamental del conocimiento, las auténticas «percepciones originarias» del espíritu; en todo caso, la meta del lenguaje, que determina su valor positivo o

negativo, siempre es el *saber* teorético y la expresión de este mismo. Las palabras son signos de las ideas, ya sea que estas últimas sean tomadas como contenidos cognoscitivos objetivos y necesarios, o bien como «representaciones» subjetivas. Ahora bien, cuanto más se amplía y profundiza el concepto de *subjetividad* que elabora progresivamente la reciente filosofía, cuanto más claramente brota de él una nueva concepción verdaderamente universal de la *espontaneidad* del espíritu, que se revela como espontaneidad del sentimiento y la voluntad lo mismo que del conocimiento, tanto más definidamente debe hacerse resaltar ahora otro factor en el rendimiento del lenguaje. Si tratamos de remontarnos a sus primitivos comienzos, el lenguaje parece no ser un mero signo representativo de la representación, sino un signo emocional del afecto y el impulso sensibles. Ya la antigua teoría conoce esta derivación del lenguaje a partir del afecto, del πάσος de la sensación y del placer y dolor. De acuerdo con Epicuro, para comprender el origen del lenguaje debemos remontarnos a esta causa primera común al hombre y a los animales y, por lo tanto, verdaderamente «natural». El lenguaje no es obra de una mera convención, de un decreto o acuerdo arbitrarios, sino tan necesario o natural como la misma sensación inmediata. Así como la vista y el oído, y el sentimiento de placer y de dolor, han acompañado al hombre desde sus comienzos, lo mismo sucede con la expresión que va aparejada a nuestras sensaciones y sentimientos. Así como las sensaciones de los hombres eran diversas y cambiaban de acuerdo con la diversidad de su constitución física y sus diferencias espirituales y étnicas, así también debieron surgir sonidos variados que sólo progresivamente, con la finalidad de la significación y de la mutua comprensión, fueron reducidos a tipos más generales de palabras y lenguajes.[50] Del mismo modo reduce Lucrecio el supuesto milagro de la creación del lenguaje a las leyes universales y particulares de la naturaleza humana. El lenguaje se desarrolla como una esfera particular a partir de la propensión general a la expresión senso-mímica que le es innata y connatural al hombre y que no le es inherente como obra de la reflexión sino de manera inconsciente e involuntaria.[51]

Así como la filosofía de los tiempos modernos se remite nuevamente a Epicuro en la filosofía de la naturaleza y en la teoría del conocimiento, también lo hace en la teoría del lenguaje. En el siglo XVII la «teoría del sonido natural», particularmente en aquel pensador que aventuró por primera vez un proyecto sistemático omnicomprensivo de las *ciencias del espíritu*, experimentó una notable e igualmente original renovación en cuanto a su forma y fundamentación. Giambattista Vico, en sus *Principi di una scienza nuova intorno alla commune natura delle nazioni*, plantea el problema del lenguaje dentro del ámbito de una metafísica general del espíritu. Partiendo de la «metafísica poética» que ha de revelar el origen de la poesía y del pensamiento mítico, pasa por el término medio de la «lógica poética», que debe averiguar la génesis de los tropos y metáforas, para llegar finalmente a la cuestión del origen del lenguaje, que para él equivale a la cuestión del origen de la «literatura» y de las ciencias en general. También él rechaza la teoría de que las palabras primitivas del lenguaje se remonten meramente a arreglos convencionales; y reclama una conexión «natural» entre ellas y sus significaciones. Si la fase actual del desarrollo del

lenguaje, si nuestra *lingua volgare*, ya no presenta esta conexión es por la precisa razón de que se ha alejado más y más de su auténtica fuente originaria, del lenguaje de los dioses y los héroes. Pero aun dentro del oscurecimiento y fragmentación del lenguaje se revela aún la verdadera mirada filosófica, la relación y parentesco de las palabras con aquello que significan. Como casi todas las palabras están tomadas de propiedades naturales de las cosas o de impresiones sensibles y sentimientos, no es aventurada la idea de un «diccionario universal» espiritual que muestre las significaciones de las palabras en todas las distintas lenguas articuladas y las refiera conjuntamente a una unidad originaria de las ideas. Los únicos intentos que Vico emprendió en esta dirección muestran francamente toda la ingenua arbitrariedad de una «etimología» puramente especulativa, no restringida por ningún escrúpulo crítico o histórico.[52] Todas las palabras primitivas eran raíces monosilábicas que reproducían onomatopéyicamente un sonido objetivo de la naturaleza, o bien eran como sonidos sensoriales puros de la expresión inmediata de un afecto, una interjección de dolor o placer, de alegría o de tristeza, de admiración o de espanto.[53] Vico, por ejemplo, halló un apoyo para esta teoría suya de las palabras primitivas —como simples y monosilábicos sonidos interjectivos— en la lengua *alemana*, a la que, como más tarde también haría Fichte, considera como una auténtica lengua original, como una *Lingua madre*, ya que los alemanes, que nunca fueron dominados por conquistadores extraños, habían conservado puro desde antaño el carácter específico de su nación y su lengua. A la formación de las interjecciones se sucede la de los pronombres y partículas, que en su forma original se remontan igualmente a raíces monosilábicas. Luego habían de surgir los nombres y, sólo a partir de éstos, como última creación del lenguaje, los verbos. En el lenguaje infantil y en los casos de trastornos patológicos del habla puede identificarse claramente aún en nuestros días la precedencia de los nombres con respecto a los verbos y su pertenencia a un estrato lingüístico anterior.[54]

Por más barroca y extraña que pueda parecer esta teoría si se la considera aisladamente en sus desarrollos, contiene el importante y fructífero embrión de una concepción total del lenguaje. Por así decirlo, en lugar de la relación estática entre sonido y significación aparece aquí una relación dinámica: el lenguaje es referido a la dinámica del habla y esta última es referida de nuevo a la dinámica del sentimiento y el afecto. Cuanto más definidamente acentúa el siglo XVIII el lugar especial que ocupa el sentimiento, o cuanto más tiende a admitirlo como auténtico fundamento y potencia creadora originaria del espíritu, tanto más se vio conducido de nuevo a la doctrina de Vico en lo que se refiere a la teoría del origen del lenguaje. De ahí que no sea ninguna casualidad que haya sido Rousseau quien recogiera primero esta doctrina y tratara de desarrollarla en detalle.[55] En un sentido distinto y más profundo, las concepciones de Vico siguieron influyendo en aquel hombre que, entre todos los pensadores del siglo XVIII, se encuentra más próximo a su metafísica simbólica y a su concepción simbólica de la historia y que, al igual que Vico, considera a la *poesía* como la lengua materna del género humano. Por más que este pensador, Johann Georg Hamann, rechaza toda forma racional de fundamentación para expresar su principal concepción, por más que su doctrina parezca hacer mofa de todo

sistema racional, a pesar de ello, dicha doctrina se estructura involuntariamente, por así decirlo, en un sistema inmanente, al referir Hamann todas sus partes al problema fundamental *único* del lenguaje. El pensamiento de Hamann, que constantemente se encuentra en peligro de ceder al impulso del sentimiento inmediato y la impresión momentánea, y con ello de perderse en cuestiones particulares, accidentales y periféricas, encuentra aquí desde un comienzo un punto central determinado en torno al cual gira más bien que se ciñe dicho pensamiento. «Yo no trato —hace notar él mismo— ni de física ni de teología; el lenguaje es la madre de la razón y la revelación, su A y su Ω. Aun cuando fuese tan elocuente como Demóstenes, tendría que limitarme a repetir tres veces la misma palabra: razón es lenguaje, λόγος. Este hueso roo y he de roer hasta la muerte. Para mí todavía están envueltas en tinieblas estas profundidades; todavía aguardo la llegada de un ángel apocalíptico que traiga la llave de este abismo.»[56] Aquí se revela para Hamann la auténtica esencia de la razón en su unidad y contradictoriedad internas. «Lo que Demóstenes llama *actio*, Engel mímica y Batteux imitación de la naturaleza bella, es para mí el *lenguaje*, órgano y criterio de la razón, como dice Young. He aquí a la razón pura y, simultáneamente, su crítica.»[57] Pero justamente este ser, en el que se nos parece revelar directamente el logos divino, se cierra a todo aquello que en nuestra esfera designamos «razón». Del lenguaje y de la historia puede predicarse que, «al igual que la naturaleza, son un libro sellado, un testimonio oculto, un enigma que no puede resolverse si para jalar nuestro arado no echamos mano de algo más que del ternero de nuestra razón».[58] Pues el lenguaje no es ninguna colección de signos discursivos convencionales para designar conceptos discursivos, sino que es el símbolo y reflejo de la *vida* divina misma, que nos rodea por doquier visible e invisiblemente, secreta y manifiestamente. Como para Heráclito, también para Hamann todo es simultáneamente exteriorización y ocultación, descubrimiento y encubrimiento. Toda la creación, la naturaleza y la historia, no es sino un mensaje del Creador a la creatura mediante la creatura. «Pertenece a la unidad de la revelación divina que el *espíritu* de Dios se rebaje y renuncie a su majestad en el punzón de los santos hombres que fueron inspirados por él, así como el *hijo* de Dios bajo la forma de esclavo y la creación toda son obra de la suprema humildad. Porque admirar la sabiduría de Dios sólo en la naturaleza constituye quizás un ultraje semejante al insulto que se profiere contra un hombre inteligente cuyo valor aprecia el vulgo por sus vestidos.» «Los pareceres de los filósofos son versiones de la naturaleza, así como los dogmas de los teólogos son versiones de la Escritura. El *Autor* es el mejor intérprete de sus obras; él puede hablar a través de creaturas: acontecimientos, sangre, fuego o incienso, que es en lo que consiste el lenguaje de la divinidad… La unidad del Creador se refleja hasta en los *dialectos* de sus obras; en todas ellas hay un tono de incomparable altura y profundidad.»[59]

Pero para Herder una nueva luz desciende a esa profundidad que para Hamann siempre permaneció oscura, según su propia confesión. La premiada obra de Herder sobre el origen del lenguaje adquirió un carácter decisivo para la historia general del espíritu del siglo XVIII, porque, ante todo, aquí encontraron una conciliación *metodológica* completamente nueva con

las más agudas antítesis hasta entonces existentes en la concepción e interpretación del ser y la actividad espirituales. Si bien es cierto que Herder se apoya en Hamann, en la época que antecede a la obra premiada había sido discípulo de Kant y, a través de éste, indirectamente de Leibniz. Del tratado *Acerca del conocimiento y sensación del alma humana*, cuya concepción y elaboración están próximas a las de la obra premiada, dice Haym que está transida de un cabo al otro por el espíritu de la filosofía de Leibniz y no es sino una suma de esta filosofía reflejada en el espíritu herderiano.[60] Pero, ¿cómo pudieron unificarse en la concepción del lenguaje los dos polos opuestos?, ¿cómo pudieron armonizarse Leibniz y Hamann?, ¿cómo pudo enlazarse la concepción que veía en el lenguaje el supremo rendimiento de la capacidad analítica del pensamiento, el concepto órgano para la formación de los conceptos «distintos», con aquella otra según la cual su origen escapa a toda reflexión del entendimiento para verse confinado a la oscuridad del sentimiento y su inconsciente fuerza poética creadora? Aquí se sitúa la pregunta de Herder y, con ella, su nueva solución del problema del lenguaje. Si todo lenguaje tiene sus raíces en el sentimiento y en sus inmediatas manifestaciones instintivas, si no parte de la necesidad de comunicación sino de gritos, tonos, sonidos salvajes articulados, etc., semejante suma de sonidos nunca constituye, empero, la esencia, la «forma» espiritual propiamente dicha del lenguaje. Esta forma sólo surge cuando empieza a funcionar una nueva «capacidad del alma» que distingue desde el comienzo a los hombres del animal. En la descripción que hace de esta capacidad específicamente humana de «reflexión» y en el papel que le asigna, enlaza Herder claramente con aquel concepto fundamental que vincula la lógica de Leibniz con su psicología. Según Leibniz, la unidad de la conciencia sólo es posible en virtud de la unidad de la *actividad* espiritual; sólo a través de la unidad de enlace en la que el espíritu se capta a sí mismo como mónada permanente e idéntica y en la cual reconoce que se trata de uno y el mismo contenido cuando lo encuentra en diferentes ocasiones como una y la misma esencia. Esta forma del «re-conocimiento» es lo que Leibniz entiende por «apercepción», Herder por «reflexión» y Kant por «síntesis de la recognición». «El hombre demuestra reflexión cuando la energía de su alma opera tan libremente que en el océano de sensaciones que afluye a ella a través de todos los sentidos puede aislar una ola —si se me permite expresarlo así—, detenerla, dirigir a ella la atención y estar consciente de que lo hace. Demuestra reflexión cuando, surgiendo del mundo nebuloso de imágenes que surcan por sus sentidos, puede concentrarse en un momento de vigilia, permanecer voluntariamente en una imagen, examinarla clara y calmadamente y extraer ciertos indicios de que éste es el objeto y no otro. Así, demuestra reflexión no sólo cuando puede conocer clara y vivazmente todos los atributos, sino cuando puede *reconocer* uno o más como atributos distintivos. El primer acto de este reconocimiento proporciona un claro concepto: es el primer juicio del alma. Y ¿cómo ocurrió el reconocimiento? Mediante una característica que dicho acto debía aislar dándose en éste como característica de la reflexión. ¡Pues bien!, ¡gritemos εὕρηκα!¡Esta primera característica de la reflexión era una palabra del alma! ¡Con ella queda inventado el lenguaje humano!»[61] En este sentido, para Herder, el lenguaje puede considerarse totalmente como una

creación de la sensación inmediata y, al mismo tiempo, como obra de la reflexión. Porque justamente esta última no es nada externo que se añade accesoriamente al contenido de la sensación, sino que entra en el contenido como momento constitutivo. Sólo la «reflexión» hace del efímero estímulo sensible algo determinado y diferenciado y, por lo tanto, un auténtico contenido. Aquí la percepción no es, como en Maupertuis y Condillac, un ser psíquico ya hecho y encerrado en sí mismo, al cual sólo se agrega la expresión en el concepto y en la palabra, sino que la determinación de las meras impresiones en «representaciones» y la denominación de éstas, se verifican en uno y el mismo acto. Al dato natural de la percepción ya no se contrapone un sistema artificial de signos, sino que la percepción misma, en virtud de su carácter espiritual, entraña ya un factor formal que, completamente desarrollado, se manifiesta en la forma de la palabra y del lenguaje. De ahí que el lenguaje —aunque Herder siga hablando de su «invención»— nunca sea para él algo meramente *hecho* sino algo que interna y necesariamente *deviene*. El lenguaje es un factor en la estructuración sintética de la conciencia misma, en virtud de la cual el mundo de las sensaciones se configura en un mundo de la *intuición;* por ello, el lenguaje no es ninguna cosa producida, sino una especie y una peculiaridad de la creación, y formación espirituales.

Con ello, el concepto general de forma bajo el cual se concibe el lenguaje ha experimentado una transformación decisiva. La obra premiada de Herder indica marcada y exactamente el momento de transición entre el viejo concepto racionalista de *forma reflexiva* que domina la filosofía de la Ilustración y el concepto romántico de *forma orgánica*. Este nuevo concepto es introducido por primera vez de manera definida en el examen del lenguaje a través del ensayo de Friedrich Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Inder* [Sobre la lengua y sabiduría de los hindúes]. No se apreciarían con justicia los profundos motivos de esta concepción si en la designación del lenguaje como organismo sólo se viera una imagen, una metáfora poética. Por pálida y vaga que pueda parecernos hoy día esta designación, en ella se expresó muy plástica y concretamente para Schlegel y su época la misma posición que se le había asignado al lenguaje en el conjunto del ser espiritual. Pues el concepto de organismo, tal como lo toma la época romántica, no sirve para designar un *hecho* aislado de la naturaleza, un campo particular y limitado de fenómenos objetivos con los cuales pudieran ser francamente comparados los fenómenos lingüísticos sólo de manera muy indirecta e inexacta. Este concepto es tomado aquí no como expresión de una clase particular de *fenómenos* sino como expresión de un *principio* especulativo universal, de un principio que indica precisamente la meta última y el punto sistemático de unidad de la especulación romántica. El problema del organismo constituyó el centro espiritual al cual se vio siempre de nuevo conducida la época romántica partiendo de los más diversos sectores de problemas. La teoría de las metamorfosis de Goethe, la filosofía crítica de Kant y los primeros esbozos de filosofía de la naturaleza y del «sistema del idealismo trascendental» de Schelling parecían confluir en *un solo* punto. Ya en la *Crítica del juicio* este problema apareció como el *medius terminus* propiamente dicho que zanja la oposición dualista entre los dos miembros del sistema kantiano. Naturaleza y libertad, ser y deber ser, que podían aparecer anteriormente no sólo

como mundos separados sino incluso como antinómicamente contrapuestos, quedaban ahora interrelacionados a través de este término medio, y en esta relación se puso de manifiesto un nuevo contenido para ambos. Si bien Kant tomó este contenido de manera fundamentalmente *metodológica* y en sentido crítico-trascendental determina ambos extremos como «puntos de vista» para la consideración e interpretación de la totalidad del mundo de los fenómenos, para Schelling el concepto fundamental de lo orgánico se convierte en vehículo de una metafísica especulativa omnicomprensiva. Naturaleza y arte, al igual que naturaleza y libertad, son unificadas en la idea de lo orgánico. Aquí desaparece el abismo que pareció separar el devenir inconsciente de la naturaleza del crear consciente del espíritu; por primera vez asalta aquí a los hombres la sospecha acerca de la verdadera unidad de su propia naturaleza, en la cual son originariamente una y la misma cosa intuición y concepto, forma y objeto, lo ideal y lo real. «De ahí que el resplandor que circunda estos problemas sea un resplandor que la mera filosofía de la reflexión, que se agota en el análisis, nunca puede revelar; mientras que la intuición pura, o más bien la imaginación creadora, hace tiempo que inventó el lenguaje simbólico que sólo necesitamos interpretar para encontrar que la naturaleza nos habla tanto más comprensiblemente cuanto menos pensemos reflexiblemente en ella.»[62]

Sólo partiendo de esta significación sistemática general que tuvo la idea de organismo para la filosofía de la época romántica puede apreciarse en qué sentido debió resultar fructífera para el examen del lenguaje. De nuevo volvieron a presentarse con toda agudeza las grandes antítesis en torno de las cuales se había movido hasta aquí este examen; pero entre los términos antitéticos, entre lo «consciente» y lo «inconsciente», entre «subjetividad» y «objetividad», entre «individualidad» y «universalidad», pareció revelarse una nueva intermediación. El concepto de *forma individual* ya había sido acuñado por Leibniz para explicar la vida orgánica, y fue extendido después por Herder a toda la amplia existencia espiritual; fue trasladado de la naturaleza a la historia y de ésta al arte y al estudio concreto de los tipos y estilos de arte. Por todas partes se busca algo «universal», pero éste no es concebido como una entidad en sí, como unidad abstracta de un género que se encuentra frente a los casos particulares, sino como una unidad que sólo se manifiesta en la totalidad de sus particularizaciones. Esta totalidad y la ley, la conexión interna que se expresa en ella, resultan ahora el auténtico universal. Para la filosofía del lenguaje esto significa que ha renunciado al afán de descubrir la estructura universal de una lengua fundamental y original que se encuentra detrás de la multiplicidad individual y de la contingencia histórica de cada una de las lenguas; significa que ya tampoco busca la verdadera universalidad de la «esencia» del lenguaje en la abstracción a partir de las particularizaciones, sino en la *totalidad* de estas particularizaciones. En esta vinculación de la idea de forma orgánica y la idea de totalidad está indicado el camino por el que Wilhelm von Humboldt llega a su cosmovisión filosófica que encierra una nueva fundamentación de la filosofía del lenguaje.[63]

V

Ya desde tempranas épocas la consideración y estudio del lenguaje se volvió el centro de todos los intereses y afanes espirituales de Wilhelm von Humboldt. «Fundamentalmente —así lo escribe a Wolf en el año de 1805—, todo lo que emprendo son estudios lingüísticos. Creo haber descubierto el arte de emplear el lenguaje como vehículo para recorrer la altura, profundidad y multiplicidad del mundo entero.» En muchos trabajos aislados acerca de lingüística e historia del lenguaje Humboldt puso en práctica este arte, hasta que en la gran introducción a la *Kawi-Werk* dio la última y más brillante prueba de él. En verdad, no en todas las partes de su obra científica y filosófica sobre el lenguaje tiene Humboldt conciencia del desempeño genial de este arte. Creación espiritual al fin, su obra va frecuentemente más allá de lo que él mismo declara acerca de ella en claros y agudos conceptos. Pero la oscuridad de algunos conceptos humboldtianos, sobre la que se han lanzado quejas, encierra siempre un contenido productivo; un contenido que las más de las veces no puede encerrarse en una fórmula simple, en una definición abstracta, sino que sólo resulta fructífera y operante en el conjunto de la concepción concreta de Humboldt sobre el lenguaje.

Cualquier exposición de los pensamientos fundamentales de Humboldt tiene el derecho y, además, la necesidad de agrupar el conjunto de estos pensamientos en torno de puntos centrales determinados y sistemáticos, aun en aquellos sitios en los quel él mismo no ha señalado y hecho resaltar dichos puntos centrales en cuanto tales. Es verdad que Humboldt es fundamentalmente un espíritu siempre sistemático, pero es enemigo de toda técnica expresa de sistematización. Así pues, ocurre que, en el afán de presentarnos siempre su visión *total* del lenguaje en cada uno de los puntos de su investigación, hace difícil distinguir esta totalidad. Sus conceptos nunca son puros y desconectados productos del análisis lógico, sino que en ellos vibra siempre un tono sentimental estético, un toque artístico que anima la exposición pero que al mismo tiempo oscurece la articulación y ordenación de los pensamientos. Si tratamos de poner al descubierto esta ordenación, nos vemos ante todo conducidos a tres grandes antítesis de principio que determinan el pensamiento de Humboldt y para las cuales él espera encontrar en el examen del lenguaje un ajuste crítico y una conciliación especulativa.

Para Humboldt, lo que ante todo aparece en la imagen del lenguaje es la separación del espíritu individual y del espíritu «objetivo» y a continuación la supresión de dicha separación. Cada individuo habla su propia lengua, pero es precisamente en la libertad con que se sirve de ella donde adquiere conciencia de una compulsión espiritual interna. Así pues, el lenguaje es por doquier intermediario; primeramente entre la naturaleza infinita y la finita, luego entre uno y otro individuos; en y por el mismo acto hace posible la unión y surge también de ella. «Sólo debemos desembarazarnos totalmente de la idea de que el lenguaje puede separarse de aquello que designa: por ejemplo, el nombre de un hombre no puede separarse de su persona; asimismo, debemos desembarazarnos también de la idea de que el lenguaje, al igual que una cifra convencional, sea un producto de la reflexión, de un convenio, o que sea siquiera obra

del hombre (en el sentido corriente de la expresión) o de algún hombre en particular. Brota de labios de una nación como un verdadero e inexplicable milagro, y no menos sorprendente; aunque sea visto por nosotros de manera diaria e indiferente, brota del balbuceo de todos los niños, siendo el más radiante indicio y la más segura prueba de que el hombre no posee en sí una individualidad aislada, de que el *yo* y el *tú* no son conceptos complementarios, sino que resultarían ser verdaderamente idénticos si pudiésemos remontarnos al punto en que se separaron, y de que, en este sentido, existen límites a la individualidad que van desde el individuo aislado débil, menesteroso y precario, hasta el clan primitivo de la humanidad, porque, de otro modo, todo, todo entendimiento sería eternamente imposible.» Así pues, en este sentido una *nación* es una forma espiritual de la humanidad caracterizada por una lengua determinada e individualizada en relación con la totalidad ideal. «La individualidad está fragmentada, pero de un modo tan maravilloso, que suscita el sentimiento de unidad precisamente a través de la división, que aparece como un medio de crear dicha unidad al menos en la Idea… Pues luchando en lo más profundo de la intimidad por alcanzar aquella unidad y totalidad, el hombre quisiera sobrepasar la barrera de su individualidad; pero, precisamente porque su fuerza reside en ella, como el gigante que recibía su fuerza sólo al contacto de su tierra natal, debe acrecentar su individualidad en esta lucha. El hombre progresa siempre en aras de un afán en sí imposible. En este punto acude en su ayuda de modo verdaderamente maravilloso el lenguaje, que también une a la par que individualiza, y que, tras el ropaje de la expresión individualizada, oculta la posibilidad de entendimiento universal. El individuo, cuándo, dónde y comoquiera que viva, es un fragmento arrancado de su raza, y el lenguaje demuestra y apuntala este eterno vínculo que rige los destinos del individuo de la historia del mundo.»[64]

Los elementos *kantianos* y *schellingianos* se conjugan notablemente en este primer esbozo de la filosofía del lenguaje de Humboldt. Sobre la base del análisis crítico de la facultad cognoscitiva, trata de llegar al punto en que la antítesis de subjetividad y objetividad, individualidad y universalidad, queda indiferenciadamente suprimida. Pero el camino que toma para mostrar esta unidad última no es el de la intuición intelectual que nos permitiera salvar inmediatamente todas las barreras que limitan al concepto «finito», analítico, discursivo. Así como Kant, en calidad de crítico del conocimiento, se coloca en el «fructífero *bathos* de la experiencia», Humboldt hace lo mismo en calidad de crítico del lenguaje. Una y otra vez subraya que su reflexión, aunque esté destinada a conducirnos a los secretos últimos de la humanidad, a fin de no volverse una quimera, debe comenzar por el análisis árido y mecánico de su aspecto corpóreo. Porque aquella concordancia entre el mundo y el hombre en la que se funda la posibilidad de todo conocimiento de la verdad y que, por lo tanto, debemos presuponer como postulado universal en toda investigación de objetos particulares, sólo puede reconquistarse pedazo a pedazo y gradualmente por la vía del *fenómeno*. En este sentido, lo objetivo no es lo dado, sino que sigue siendo algo por alcanzar.[65] En esto último vemos cómo Humboldt extrae de la doctrina crítica kantiana consecuencias para la filosofía del lenguaje.

En el lugar de la antítesis metafísica de subjetividad y objetividad, figura su correlación trascendental pura. Así como en Kant el objeto, como «objeto fenoménico», no se encuentra frente al conocimiento como algo externo y situado más allá de él, sino que sólo es «posible» condicionado y constituido a través de las categorías del conocimiento, la subjetividad del lenguaje ya no figura en Humboldt como mera barrera que nos impide aprehender el ser objetivo, sino como un medio de conformación, de «objetivación», de las impresiones sensibles. Al igual que el conocimiento, el lenguaje tampoco proviene del objeto como de algo dado que hay que estampar en el propio lenguaje, sino que implica una actitud espiritual que entra como factor decisivo en toda nuestra *representación* de lo objetivo. Puesto que la concepción realista ingenua y propia vive, se mueve y acciona constantemente entre objetos, apenas toma en cuenta esta subjetividad; difícilmente llega a concebir una subjetividad que transforme lo objetivo no al acaso, caprichosa y arbitrariamente, sino de acuerdo con leyes internas de tal modo que el objeto aparente mismo venga a ser entendido subjetivamente y, sin embargo, con una pretensión legítima a la validez universal. De ahí que para dicha concepción, al estar siempre dirigida a las *cosas*, la diversidad de lenguas sea sólo una diversidad de sonidos considerados como medios para alcanzar las cosas. Pero esta visión realista-objetiva es justamente la que obstruye la ampliación de nuestro conocimiento del lenguaje, tornándolo muerto e infructuoso.[66] La auténtica *idealidad* del lenguaje está fundada en su *subjetividad*. Por ello fue y seguirá siendo vano el intento de sustituir las palabras de las diversas lenguas por signos universalmente válidos como los que posee la matemática en las líneas, números y signos algebraicos. Pues con ello sólo puede agotarse una pequeña parte de la gran masa de lo pensable, pueden designarse sólo algunos conceptos susceptibles de ser creados por construcción puramente racional. Pero el material de la sensación y percepción internas sólo puede ser estampado en conceptos mediante la facultad individual de representación que posee el hombre y que es inseparable de su lengua. «La palabra, que hace del concepto un individuo del mundo del pensamiento, le agrega algo de su propia significación y, al adquirir precisión la idea a través de la palabra, al mismo tiempo se la encierra dentro de ciertas barreras… a través de la interdependencia del pensamiento y la palabra se vislumbra que las lenguas no son propiamente medios para exponer verdades ya conocidas, sino que su papel es algo más que eso, a saber: descubrir lo antes desconocido. Su diversidad no estriba en una diversidad de sonidos y signos sino en una diversidad de modos de entender el mundo.» Para Humboldt, aquí está contenido el fundamento y fin último de toda investigación del lenguaje. Históricamente se revela aquí un notable proceso que de nuevo enseña cómo las ideas filosóficas fundamentales, fructíferas, operan de modo gradual aun más allá de la formulación inmediata que les dieron sus creadores. Porque aquí Humboldt, mediando Kant y Herder, se ve reconducido desde la estrecha visión lógica del lenguaje hacia una concepción más profunda, comprensiva, idealista-universal, que está fundada en los *principios* de la doctrina leibniziana. Para Leibniz el universo sólo está dado reflejamente a través de las mónadas, y cada una de ellas ofrece la totalidad de los fenómenos desde un punto

de vista individual; pero, por otra parte, la totalidad de estas perspectivas y la unidad entre ellas constituyen precisamente aquello que llamamos objetividad de los fenómenos y realidad del mundo fenoménico. En forma parecida, cada una de las lenguas se torna para Humboldt en una cosmovisión aislada y sólo la totalidad de estas cosmovisiones constituye el concepto de objetividad que nos es asequible. Así se comprende que el lenguaje, frente a lo cognoscible, parezca subjetivo, y frente al hombre considerado como sujeto empírico-psicológico, se presente como objetivo. Pues cada lenguaje es un eco de la naturaleza *universal* del hombre; «la subjetividad de *toda* la humanidad se vuelve una vez más algo intrínsecamente objetivo».[67]

Esta concepción de objetividad, no como algo simplemente dado por describir sino como algo que ha de ser *conquistado* a través de un proceso de conformación espiritual, también exige y plantea el *segundo* momento fundamental de la consideración humboldtiana del lenguaje. Toda consideración del lenguaje debe proceder «genéticamente»: no en el sentido de tratar de seguirlo en su nacimiento cronológico y de tratar de explicar su devenir a partir de determinadas «causas» empírico-psicológicas, sino en el sentido de reconocer la estructura conclusa del lenguaje como una estructura derivada y mediata que sólo puede comprenderse si conseguimos construirla a partir de sus factores y conseguimos determinar el tipo y dirección de estos mismos factores. La descomposición del lenguaje en palabras y reglas sigue siendo siempre sólo un producto muerto del análisis científico, pues la esencia del lenguaje nunca reside en estos elementos extraídos por vía de abstracción y análisis, sino sólo en la labor eternamente reiterativa del espíritu para hacer que el sonido articulado sea capaz de expresar el pensamiento. En cada lengua esta labor se concentra en ciertos puntos y, avanzando a partir de ellos, se extiende en distintas direcciones. Y, sin embargo, esta precisa multiplicidad de procesos creadores no se funde en la unidad objetiva de una creación, sino en la unidad ideal de una actividad sujeta a leyes. Así como la existencia del espíritu sólo puede pensarse en actividad, lo mismo ocurre con cada existencia particular, que sólo resulta aprehensible y posible a través de él. Lo que llamamos esencia y forma de una lengua no es, por tanto, otra cosa que lo permanente y uniforme que podemos destacar no en la cosa sino en la labor del espíritu para hacer del sonido la expresión de un pensamiento.[68] Aun aquello que pudiera aparecer en el lenguaje como su consistencia sustancial, aun la *palabra* simple desvinculada del contexto de la oración, no comunica, como si fuese una sustancia, algo ya hecho; tampoco contiene un concepto ya concluso, sino que sólo nos incita a crearlo de un determinado modo echando mano de las propias fuerzas. «Los hombres no se entienden entre sí confiando en signos de las cosas, tampoco disponiéndose entre sí a crear exacta y completamente el mismo concepto, sino afectándose recíprocamente el mismo eslabón de la cadena de sus representaciones sensibles y creaciones conceptuales internas, tocando la misma tecla de su instrumento espiritual, de donde brotan en seguida conceptos correspondientes aunque no idénticos… Si se toca de este modo el eslabón de la cadena, la tecla del instrumento, vibra el todo y lo que brota del alma como concepto está en armonía con todo lo que rodea al eslabón aislado aun cuando se encuentre a gran distancia.»[69] Así pues, la armonía en la creación

infinitamente múltiple de la palabra y el concepto y no la simplicidad de una existencia reproducida en ellos, también apoya y garantiza la objetividad. De ahí que de manera fundamental nunca sea la palabra aislada, sino sólo la oración, la verdadera portadora del sentido lingüístico, puesto que sólo en ella se despliega la fuerza originaria de *síntesis* sobre la que, en última instancia, se apoyan todo hablar y todo comprender. Esta visión general alcanza su más concisa y clara expresión en la conocida fórmula humboldtiana de que el lenguaje no es *obra (Ergen)* sino actividad *(energeia)* y de que, por lo tanto, su verdadera definición sólo puede ser genética. Tomada literal y estrictamente, ésta es en verdad la definición de cualquier forma del habla, pero en rigor sólo la totalidad de estas formas podemos considerarla como el «lenguaje»; sólo la forma y su desempeño universal regido por determinadas leyes puede considerarse que constituye su sustancialidad y su consistencia ideal.[70]

En el concepto de *síntesis* se alcanza al mismo tiempo la tercera de las grandes parejas antitéticas a la luz de las cuales considera Humboldt el lenguaje. También esta antítesis, que consiste en diferenciar la *materia* de la forma y que domina la visión integral de Humboldt, tiene sus raíces en el círculo kantiano de ideas. Para Kant, la forma es una mera expresión de relación, pero constituye justo el principio propiamente objetivante del conocimiento, puesto que todo nuestro saber acerca de los fenómenos se disuelve en última instancia en un saber de relaciones espacio-temporales. La unidad de forma, como unidad de enlace, funda la unidad del objeto. La *vinculación* de lo múltiple no puede llegarnos nunca a través de los sentidos, sino que es siempre un «acto de espontaneidad de la facultad de representación». Así pues, no podemos representarnos nada como vinculado en un objeto sin haberlo vinculado previamente nosotros mismos; y entre todas las representaciones, es la vinculación la única que no está dada a través de objetos, sino que sólo puede ser generada por el sujeto.[71] Para caracterizar esta forma de vinculación que está fundada en el sujeto trascendental y su espontaneidad, y que, no obstante, es estrictamente objetiva por ser necesaria y universalmente válida, Kant mismo se había apoyado en la unidad del juicio y con ello, indirectamente, en la unidad de la *oración*. El juicio no es para él sino el modo de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción; pero en el lenguaje esta unidad se expresa en la cópula del juicio mediante la palabrita relacionante «es» que vincula al sujeto con el predicado. Sólo mediante este «es» se establece una *consistencia* firme e inanulable del juicio, se expresa que aquí se trata de una pertenencia recíproca de representaciones y no de su mera coexistencia según fortuitas asociaciones psicológicas.[72] El concepto de forma de Humboldt hace extensivo a la totalidad del lenguaje lo que aquí se había expresado respecto de un solo término del lenguaje. En todo lenguaje perfecto y acabado, el acto de designación de un concepto a través de determinadas características materiales debe ir acompañado de una labor y una determinación formal específica a través de la cual el concepto sea trasplantado a una cierta categoría del pensamiento, esto es, designándosele como sustancia, atributo o actividad. Este transplante del concepto a una determinada categoría del pensamiento es «un nuevo acto de la autoconciencia

lingüística a través del cual el caso particular, la palabra aislada, es referida a la totalidad de los casos posibles en el lenguaje o en el discurso. Sólo a través de esta operación, llevada a cabo con la mayor pureza y profundidad y enclavada firmemente en el lenguaje mismo, se vinculan en la correspondiente fusión y subordinación su actividad independiente, que se origina en el pensamiento, y su actividad puramente receptiva, que sigue más a las impresiones externas».[73] Aquí también materia y forma, receptividad y espontaneidad —como antes las antítesis de «individual» y «universal», «subjetivo» y «objetivo»—, no son partes desvinculadas a partir de las cuales se integra el proceso del lenguaje, sino momentos de este mismo proceso genético que se pertenecen uno a otro de modo necesario y que sólo pueden separarse a través de nuestro análisis. Por ello la prioridad de la foma frente a la materia, que junto con Kant afirma Humboldt y que se encuentra expresada con la mayor precisión y pureza en las lenguas de flexión, es concebida por Humboldt como un *prius* de valor y no de existencia empírico-temporal, puesto que en la *existencia* de cada lengua, aun en las llamadas lenguas «aislantes», ambas determinaciones, la formal y la material, están necesariamente coestablecidas, y no la una sin la otra o bien la una primero que la otra.[74] Con todo lo anterior, en verdad sólo queda caracterizada la silueta exterior de la visión humboldtiana del lenguaje y, por así decirlo, su armazón intelectual. Pero lo que hace importante y fructífera esta visión fue el modo en que se dio contenido a esta armazón a través de las investigaciones lingüísticas de Humboldt, fue la doble dirección en que Humboldt pasaba continuamente del fenómeno a la idea y de ésta nuevamente a aquél. El pensamiento fundamental del método trascendental, a saber, la constante referencia de la filosofía a la ciencia, que Kant mantuvo respecto a la matemática y a la física matemática, pareció quedar confirmado en una dimensión completamente nueva. La nueva concepción filosófica fundamental del lenguaje exigió e hizo también posible una nueva estructuración de la lingüística. En su visión global del lenguaje, Bopp se refiere constantemente a Humboldt; ya las primeras frases de su *Vergleichende Grammatik* [Gramática comparada], de 1833, parten del concepto humboldtiano de «organismo lingüístico» para indicar en términos generales la tarea de la nueva ciencia de la lingüística comparada.[75]

VI

En cuanto el concepto de «organismo» pasa del campo del estudio especulativo del lenguaje al dominio de la investigación empírica, nuevamente se pudo percibir que, precisamente en virtud de su amplitud, está afectado de una imprecisión y una ambigüedad tales que amenazan con quitarle toda utilidad para el tratamiento de problemas concretos. Cuando en este concepto hubo visto la especulación filosófica esencialmente una mediación entre extremos contrapuestos, tal concepto pareció participar en alguna medida de la naturaleza de cada uno de esos extremos. Pero semejante concepto, que, por así decirlo, destella todos los colores,

¿puede seguir siendo utilizado cuando de lo que se trata es de fundamentar, no ya una *metafísica* universal del lenguaje, sino su *metodologla* específica? Hay que decidir si las leyes del lenguaje, según su carácter metodológico fundamental, pueden caracterizarse como leyes científicas o como leyes históricas; si hay que precisar la participación de los factores físicos y espirituales en la formación del lenguaje y la interrelación de los mismos, y si, finalmente, hay que determinar en qué medida operan conjuntamente en la formación del lenguaje los procesos conscientes e inconscientes. Entonces, parece que el simple concepto de «organismo lingüístico» no puede dar respuesta a todos estos problemas. Porque justamente su posición intermedia entre «naturaleza» y «espíritu», entre actividad inconsciente y creación consciente, le permite inclinarse ya de un lado de la consideración ya del otro. Sólo se requiere una leve desviación para sacarlo de su lábil equilibrio y, según la dirección que tome esta desviación, darle un contenido distinto y una significación metódica opuesta.

De hecho, la historia de la lingüística en el siglo XIX nos revela concretamente el proceso que hemos tratado de esbozar aquí en forma esquemática y general. La lingüística efectúa el mismo tránsito que se verifica simultáneamente en la ciencia de la historia y en el sistema de las ciencias del espíritu en general. El concepto de lo «orgánico» conserva su posición central, pero su sentido y tendencia experimentan una inversión radical una vez que el concepto biológico de evolución de la moderna ciencia natural se contrapuso al concepto de evolución de la filosofía romántica. Puesto que en el examen mismo de los fenómenos de la vida el concepto especulativo de forma orgánica era desplazado más y más por su concepto puramente científico-natural, este hecho repercute directamente en el examen de los fenómenos del lenguaje. Es particularmente en la evolución científica de August Schleicher donde este proceso de transformación espiritual se expresa con típica nitidez. Pues Schleicher, en su concepción del lenguaje y de su historia, no sólo ha pasado de Hegel a Darwin, sino que también ha recorrido todas las etapas intermedias que se encuentran entre ambas concepciones. Es por esto que en él podemos observar no sólo el comienzo y el final, sino también cada una de las fases de ese proceso en virtud del cual el examen especulativo del lenguaje se volvió puramente empírico y el concepto de *ley* lingüística adquirió, progresivamente, su profundo contenido.

En su primera gran obra, titulada *Sprachvergleichenden Untersuchungen* [Investigaciones comparativas sobre el lenguaje], de 1848, Schleicher parte de la idea de que la auténtica esencia del lenguaje, considerado como expresión fonético-articulada de la vida espiritual, hay que buscarla en la conexión que guardan la expresión de *significación* y la expresión de *relación*. A través de la especie y modalidad en que cada lengua exprese la significación y la relación, esa misma lengua podrá ser caracterizada. Fuera de estos dos factores, no puede señalarse ningún tercer elemento constitutivo de la esencia del lenguaje. Con base en esta hipótesis, las lenguas se clasifican en tres grandes tipos fundamentales: aislantes (monosilábicas), aglutinantes y de flexión. La significación es lo material, la raíz; la relación es lo formal, el cambio efectuado en la raíz. Ambos factores deben estar contenidos en el lenguaje como factores constitutivos necesarios; pero aunque ninguno de ellos puede faltar

completamente, la *conexión* que guardan puede ser harto diversa: puede ser meramente implícita o bien más o menos explícita. Las lenguas monosilábicas expresan fonéticamente sólo la significación, mientras que la expresión de la relación se confía a la posición de las palabras y al acento. Al lado de los fonemas de significación, las lenguas aglutinantes poseen fonemas de relación, pero ambos sólo están vinculados entre sí externamente, puesto que el término de relación sólo está adherido material y gráficamente a la raíz sin que ésta experimente un cambio interno. Sólo en las lenguas de flexión ambos elementos fundamentales aparecen no sólo yuxtapuestos sino verdaderamente enlazados y compenetrados. Las lenguas monosilábicas significan la identidad indiferenciada de relación y significación, el puro «en sí» de la relación; las lenguas aglutinantes significan la diferenciación de fonemas de relación y significación, esto es, la relación adquiere una existencia fonética propia; de parecida manera, las lenguas de flexión constituyen la supresión de esa diferenciación, la fusión de significación y relación: el retorno a la unidad, pero a una unidad infinitamente superior, puesto que dicha unidad, surgida de la diferenciación, la supone y al mismo tiempo la supera. Hasta aquí, la reflexión de Schleicher sigue estrictamente el esquema dialéctico de Hegel, que domina la determinación del lenguaje como un todo, lo mismo que la concepción de su contextura interna. Pero, por otra parte, ya en las mismas «Investigaciones comparativas sobre el lenguaje» se encuentra un ensayo de clasificación *científica* junto al intento arriba mencionado de clasificación dialéctica. La parte sistemática de la investigación lingüística —así se hace notar expresamente— tiene una semejanza insoslayable con las ciencias naturales. Toda la complexión de una familia lingüística puede considerarse desde ciertos puntos de vista, por ejemplo, como si se tratase de una familia de plantas o de animales. «Así como en la botánica ciertas características —cotiledones, floración— resultan apropiadas como fundamento de clasificación (justamente porque estas características coinciden usualmente con otras), en la clasificación de las lenguas dentro de una familia lingüística —por ejemplo, la semítica, la indogermánica— las leyes fonéticas parecen desempeñar ese mismo papel.» Pero francamente tampoco aquí toma la investigación esta ruta empírica, sino una *dirección* puramente especulativa. Las lenguas monosilábicas, puesto que no conocen ninguna articulación de las palabras, se asemejan al simple cristal que, frente a los organismos superiores, aparece como una rigurosa unidad. A las lenguas aglutinantes, que alcanzan la articulación en partes que no han sido aún fusionadas en un verdadero todo, corresponde en el reino orgánico la planta. Las lenguas de flexión, en las cuales la palabra es la unidad de la multiplicidad de articulaciones, corresponden finalmente al organismo animal.[76] Para Schleicher esto no constituye una mera analogía, sino una determinación objetiva altamente significativa que, puesto que procede de la esencia misma del lenguaje, determina también la *metodología* de la lingüística. Si las lenguas son seres de la naturaleza, las leyes de acuerdo con las cuales se desarrollan deben ser leyes científico-naturales y no leyes históricas. De hecho, el proceso histórico y el proceso de formación del lenguaje discrepan completamente en cuanto al contenido y en cuanto al tiempo. Historia y lenguaje no responden a capacidades

del espíritu humano concomitantes, sino a capacidades que se excluyen mutuamente. Porque la historia es obra de la voluntad autoconsciente, mientras que el lenguaje es obra de una necesidad inconsciente. Si aquélla representa la libertad que se realiza a sí misma, el lenguaje pertenece al aspecto no libre y natural del hombre. «Ciertamente, también el lenguaje presenta el aspecto de un *devenir* que, en el sentido amplio de la palabra, también puede ser llamado historia, a saber: la aparición sucesiva de momentos; pero este devenir es tan poco característico de la libre esfera espiritual, que donde resalta más típicamente es precisamente en la naturaleza.» Tan pronto como entra la historia y el espíritu ya no produce el sonido, sino que se coloca frente a él y se sirve del mismo como medio, el lenguaje ya no puede desarrollarse, sino que, por el contrario, se limita a afinarse cada vez más. Así pues, la formación de las lenguas tiene lugar antes de la historia, mientras que su decadencia ocurre en el periodo histórico.[77]

De ahí que el lenguaje sea para el espíritu humano lo que la naturaleza es para el espíritu universal: su otro modo de ser. «La concordancia del lenguaje con la historia empieza con su espiritualización, empieza en el instante en que comienza a perder su corporeidad y su forma. Por ello, la parte científico-natural, en oposición a la parte histórica, es la parte sistemática de la lingüística.» Si bien el *filólogo*, que emplea el lenguaje sólo como un medio para penetrar en la esencia espiritual y en la vida de los pueblos, tiene algo que ver con la historia, el objeto de la lingüística es, por el contrario, el lenguaje, cuya naturaleza no depende de la voluntad de cada uno, así como tampoco el ruiseñor, verbigracia, puede cambiar su canto por el de la alondra. «Todo aquello que no puede ser alterado de modo orgánico por la libre voluntad del hombre, como, verbigracia, su constitución corporal, no pertenece al campo libre del espíritu, sino al de la naturaleza. Por consiguiente, el método de la lingüística también es totalmente distinto al de todas las ciencias del espíritu, asimilándose esencialmente al método de las ciencias naturales… Como las ciencias naturales, el lenguaje también tiene como tarea la investigación de un campo en que, como podemos ver, imperan las leyes naturales inmutables que en nada pueden ser alteradas por la voluntad o el capricho del hombre.»[78]

Vemos, pues, que a partir de aquí sólo fue necesario un paso más para disolver completamente la lingüística en ciencia natural y reducir las leyes del lenguaje a puras leyes naturales. Este paso fue dado por Schleicher en su obra *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft* [La teoría de Darwin y la lingüística] 25 años más tarde. En esta obra, que tiene la forma de una «Carta abierta a Ernst Haeckel», la *antítesis* de «naturaleza» y «espíritu», que hasta entonces había privado en la concepción del lenguaje de Schleicher y en su colocación en el sistema de las ciencias, fue abandonada como anacrónica. Schleicher asienta que el pensamiento moderno se orienta «inequívocamente hacia el monismo». El dualismo, tomado como antítesis de espíritu y naturaleza, forma y contenido, esencia y apariencia, es para Schleicher un punto de vista totalmente superado por la perspectiva científico-natural. Para ésta no hay materia sin espíritu, así como tampoco hay espíritu sin materia; aunque, más bien, no hay ni espíritu ni materia en el sentido corriente, sino sólo algo

único que es ambas cosas a la vez. A partir de aquí, la lingüística tiene que extraer la simple conclusión de que también ella tiene que renunciar a aquella situación especial de sus leyes. La teoría de la evolución, que Darwin ha hecho valer para las especies de animales y plantas, debe aplicarse también a los organismos del lenguaje. A las especies de un género corresponden las lenguas de una familia; a las subespecies corresponden los dialectos de esa lengua; a las variedades corresponden los subdialectos o dialectos afines, y, finalmente, a los individuos corresponde el modo de hablar de los hombres singulares que hablan una lengua. Y aquí, en el terreno del lenguaje, también rige la tesis del origen de las especies a través de la diferenciación progresiva, lo mismo que la tesis de la supervivencia de los organismos más altamente desarrollados en la lucha por la existencia. Con todo ello, el pensamiento darwiniano parece confirmarse fuera de su campo original y revelarse como el fundamento unitario de las ciencias de la naturaleza y del espíritu.[79]

Metodológicamente hablando, nos encontramos —entonces— situados en el polo opuesto al punto de partida original de Schleicher. Todo lo construido *a priori* —se nos dice expresamente— es en el mejor de los casos un juego ingenioso, pero para la ciencia es un trabajo inútil. Una vez que se ha reconocido que «la observación es la base del saber de nuestros días» y que se ha restituido plenamente a la *empirie* en sus derechos, la consecuencia es la disolución de aquella filosofía dialéctica de la naturaleza y también la disolución de lo que hasta ahora se había tenido por filosofía del lenguaje. Ella pertenece a la fase pasada del pensamiento, cuyas soluciones y aun su mismo planteamiento del problema hemos dejado definitivamente atrás.

En verdad, Schleicher mismo, aun en su última formulación del problema del lenguaje, satisfizo sólo en muy pequeña parte la exigencia que aquí se ha planteado. Es fácil ver que, en su viraje de Hegel a Haeckel, sólo trocó una forma de metafísica por otra. Arribar a la verdadera tierra prometida del positivismo estaba reservado a una nueva generación de investigadores que, en lugar de buscar una explicación total monista o evolucionista de lo real, trataron de captar y de resolver los problemas metodológicos de la ciencia en su particularidad y en su claro y marcado aislamiento.

VII

Ciertamente, una limitación semejante no era posible en el sentido de que el problema del lenguaje fuese desligado de golpe de todas las conexiones y complicaciones en que se encontraba, por una parte, con las cuestiones metodológicas de las ciencias del espíritu y, por otra, con aquellas de la ciencia natural. Pues también el positivismo —al cual parece quedar confiada de aquí en adelante la solución de este problema—, al negar la posibilidad de la metafísica, en virtud de esta misma negación es aún filosofía. Pero en cuanto tal filosofía no puede permanecer en una mera multiplicidad de hechos particulares o de leyes particulares de

lo fáctico, sino que debe buscar una unidad para esta multiplicidad, unidad que no puede ser hallada sino en el *concepto* mismo de ley. El hecho de que a este *concepto* corresponda una *significación* unitaria idéntica para los distintos campos del saber es por lo pronto algo simplemente supuesto; pero a medida que progresa la autodeterminación metodológica de cada campo, este mismo supuesto tiene que volverse problema. Cuando hablamos de «leyes» lingüísticas, históricas y científico-naturales, se está suponiendo alguna estructura lógica común a todas ellas; pero desde el punto de vista de la metodología, el sello y el matiz específicos que asume el concepto de ley en cada campo particular resultan más importantes que dicha comunidad. Si se busca aprehender el total de las ciencias como un todo verdaderamente sistemático, por una parte, se debe hacer resaltar en todas ellas una tarea cognoscitiva general y, por la otra, debe mostrarse cómo esta tarea encuentra en cada una de ellas, bajo determinadas condiciones particulares, una solución particular. Ambos aspectos determinan el desenvolvimiento del concepto de ley en la lingüística moderna. Si se rastrean las transformaciones de este concepto desde el punto de vista de la historia general de la ciencia y de la epistemología general, se pone de manifiesto de un modo notable y característico cómo los campos individuales del saber se condicionan recíproca e idealmente también allí donde no puede hablarse de un influjo directo de un campo sobre otro. A las distintas fases por las que atraviesa el concepto de *ley natural* corresponden casi sin excepción otras tantas distintas concepciones de las leyes lingüísticas. Esto último no consiste en una mera transposición superficial sino en una profunda conexión: se trata de la repercusión de determinadas tendencias intelectuales fundamentales de la época en sectores de problemas completamente distintos.

La teoría de los principios de las ciencias naturales exactas que privaba a mediados del siglo XIX encuentra su más brillante expresión en aquellas famosas frases con las que Helmholtz introduce su obra *Über die Erhaltung der Kraft* [Sobre la conservación de la energía]. Cuando Helmholtz indica que la tarea de esta obra es demostrar que todos los efectos en la naturaleza pueden reducirse a fuerzas de atracción y repulsión, cuya intensidad depende sólo de la distancia entre los puntos interactuantes, no se propone establecer esta proposición como un mero *factum* sino derivar su valor y necesidad de la *forma* misma de concebir la naturaleza. Según Helmholtz, el principio de que todo cambio en la naturaleza debe tener una razón suficiente sólo se cumple verdaderamente si se consigue reducir todo acaecer a causas últimas que operen de acuerdo con una ley *inmutable* y que, consiguientemente, en idénticas condiciones exteriores produzcan siempre el *mismo* efecto. El descubrimiento de estas causas últimas inmutables vendría a ser en todo caso la auténtica meta de las ciencias teóricas de la naturaleza. «Éste no es el lugar para decidir si todos los acontecimientos pueden ser realmente reducidos a tales causas, si la naturaleza puede ser enteramente comprendida o si hay en ella cambios que escapen a la ley de una causalidad necesaria y que, por lo tanto, caigan en el campo de la espontaneidad y la libertad; en todo caso, está claro que la ciencia, cuyo fin es comprender la naturaleza, debe partir de la hipótesis de su inteligibilidad y, de acuerdo con esta hipótesis, deducir e investigar hasta que en vista de hechos irrefutables se vea obligada a

reconocer sus límites.»[80] Es bien sabido cómo esta hipótesis de que la inteligibilidad de la naturaleza equivale a la posibilidad de ser explicada de acuerdo con principios mecánicos se extendió del campo del ser «inorgánico» al del acaecer «orgánico»; también es sabido cómo las ciencias naturales descriptivas se vieron presas y completamente dominadas por ella. Los «límites del conocimiento de la naturaleza» coincidían ahora con los límites de la imagen mecanicista del mundo. Conocer un proceso de la naturaleza inorgánica u orgánica no significaba sino reducirla a procesos elementales y, en última instancia, a la mecánica de los átomos; todo aquello que no admitía esta reducción tendría que seguir siendo para el espíritu humano y para toda ciencia humana un problema meramente trascendente.

Si se aplica al estudio del lenguaje esta concepción fundamental incisivamente representada por Du Bois-Reymonds, en su conocida conferencia titulada «Über die Grenzen des Naturerkennens» (1872), sólo podrá hablarse de una comprensión del lenguaje una vez que se hayan logrado reducir sus complejos fenómenos a simples variaciones de elementos últimos y una vez que se hayan conseguido establecer reglas universalmente válidas para estas variaciones. Semejante conclusión está muy alejada del viejo modo de entender la idea del organismo lingüístico, pues precisamente porque los procesos orgánicos eran situados entre la naturaleza y la libertad, no parecían poder someterse a ninguna necesidad absoluta, pero sí adquirir siempre un cierto juego entre las distintas posibilidades. Incidentalmente, Bopp hizo notar que en el lenguaje no se deberían buscar leyes que ofrecieran mayor resistencia que la orilla de los ríos y los mares.[81] Aquí priva el concepto goethiano de organismo: el lenguaje está sometido a una regla que, según la expresión goethiana, es una regla firme y eterna pero también viva. Pero ahora que en la misma ciencia natural la idea de organismo parecía disolverse en el concepto de mecanismo, ya no hay lugar para semejante concepción. Puede ser que la legalidad absoluta que gobierna todo devenir del lenguaje resulte un tanto oscurecida en los fenómenos complejos; pero en los genuinos procesos del lenguaje, en los fenómenos de los cambios fonéticos debe manifestarse abiertamente. «Si se admiten irregularidades caprichosas y fortuitas que no pueden conectarse entre sí —se nos hace notar—, se está aclarando fundamentalmente que el objeto de la investigación, el lenguaje, no es asequible al conocimiento científico.»[82] Como vemos, también aquí se postula una determinada concepción de las leyes lingüísticas partiendo de una hipótesis general acerca de la intelección y la inteligibilidad *en general*, partiendo de un ideal cognoscitivo perfectamente determinado. Este postulado de la inexcepcionabilidad de las leyes elementales alcanzó su más precisa formulación en las *Morphologische Untersuchungen* [Investigaciones morfológicas], de Brugmann y Osthoff: «todo cambio fonético, en la medida en que se opera mecánicamente, se lleva a cabo de acuerdo con leyes sin excepciones; esto es, la dirección del movimiento fonético para todos los miembros de una familia lingüística… es siempre la misma, y todas las palabras en que bajo ciertas condiciones idénticas aparece el sonido sujeto al movimiento fonético se verán afectadas sin excepción por el cambio».[83]

Pero cuando esta concepción de la «dirección neogramaticista» se fundamentó cada vez

más firmemente, imprimiendo su sello propio a toda la reflexión lingüística científica en la segunda mitad del siglo XIX, el concepto de ley fonética, no obstante, fue sufriendo progresivamente las mismas transformaciones que de manera simultánea pueden percibirse en la elaboración del concepto *general* de ley natural. Cuanto mayor significación alcanza en la ciencia el ideal puramente positivista, la exigencia de *explicar* el acaecer natural a partir de las leyes generales del mecanismo, va siendo abandonada más y más. En su lugar aparece la modesta tarea de *describirlo* en tales leyes. Ahora la mecánica misma —según la conocida definición de Kirchhoff— no es sino la completa y unívoca descripción de los procesos dinámicos que se efectúan en la naturaleza.[84] Lo que la mecánica ofrece no son los *fundamentos* últimos absolutos del acaecer, sino sólo las *formas* en las que este acaecer tiene lugar. Por consiguiente, si se establece la analogía entre ciencia del lenguaje y ciencia de la naturaleza, tampoco de las leyes del lenguaje tendría que esperarse y exigirse algo más que una expresión comprensiva de regularidades empíricamente observadas. Si permanecemos firmes en el ámbito de lo tácticamente dado, lo anterior no puede aludir al descubrimiento de las *fuerzas* últimas que animan la formación del lenguaje, sino meramente al establecimiento de determinadas *uniformidades* en el lenguaje a través de la observación y la comparación. Pero con esto también adquiere otro carácter la supuesta «necesidad natural» de las leyes fonéticas. «A juzgar por lo que ha averiguado la investigación en nuestros días, que metodológicamente se ha fortalecido —así formula Osthoff en 1878 el principio de la no excepción de las leyes fonéticas—, resalta cada vez más claramente que las leyes fonéticas del lenguaje obran a ciegas, con una ciega necesidad natural; también resalta que simplemente no admiten excepciones ni exenciones.»[85] Un investigador como Herman Paul determina en forma esencialmente sobria y crítica el tipo de validez que corresponde a las leyes fonéticas. «La ley fonética —hace notar expresamente— no estatuye lo que bajo ciertas condiciones generales tiene siempre que producirse, sino que sólo comprueba la uniformidad existente dentro de un grupo de determinados fenómenos históricos.»[86] Una concepción de este tipo, que ve en el concepto de ley sólo la expresión de determinados *facta* de la historia del lenguaje y la expresión de *factores* últimos de toda formación del lenguaje, es libre de atribuir a fuerzas completamente distintas las uniformidades observadas. Junto a los procesos físicos elementales de la creación fonética, deben volver a figurar también con plenos derechos las complejas condiciones psíquicas del habla. Las uniformidades constantes del cambio fonético son referidas ahora a aquellos procesos físicos elementales, y a estas condiciones psíquicas se atribuye la aparente violación de estas reglas constantes. Al cumplimiento rígido y sin excepción de las leyes fisiológicas que regulan el cambio fonético se contrapone la propensión a la *analogización* lingüística, es decir, la propensión a unir también *fonéticamente* y asimilar entre sí las palabras del lenguaje *formalmente* análogas. Con todo, también este reconocimiento de los factores psíquicos «espirituales» de la formación del lenguaje se mantiene por lo pronto aún dentro de límites relativamente estrechos. Pues aquí el concepto de espíritu ya no significa lo mismo que había significado para Humboldt y la

filosofía idealista; tiene un sello inconfundiblemente naturalista y está afectado por el concepto de mecanismo y ha quedado determinado por él. Por consiguiente, como leyes fundamentales del espíritu aparecen ahora las leyes psicológicas que rigen el «mecanismo de las representaciones». Aquí, desde el punto de vista del principio, lo mismo da que estas leyes se formulen en el sentido de la psicología de Wundt o, como lo hace H. Paul, en el sentido de la psicología de Herbart. En última instancia, siempre se busca referir las leyes del lenguaje al tipo de las «leyes de asociación» para tratar de comprenderlas a partir de éste.[87] Pero con ello, los factores en la formación del lenguaje del todo distintos entre sí quedan metodológicamente en el mismo plano y, por así decirlo, pertenecen a la misma dimensión de la investigación. El lenguaje se estructura en el alma del individuo en virtud de la interacción de los distintos mecanismos fisiológicos de la fonetización y del mecanismo psicológico de la asociación; llega a ser un todo que no podemos comprender si no lo descomponemos de modo gradual en procesos físicos elementales.[88]

De este modo, el lenguaje sigue enclavado en el ámbito del acaecer natural, pero en lugar del concepto de naturaleza de la mecánica ha hecho acto de presencia un concepto más amplio: el de la naturaleza *psico-física* del hombre. En la más comprensiva y consecuente exposición que desde el punto de vista de la psicología moderna han encontrado los fenómenos del lenguaje, este viraje es expresamente enfatizado. La modalidad de interacción constante que existe entre leyes fonéticas y analogizaciones —hace notar Wundt— se hace evidentemente mucho más comprensible si no se concibe a ambas como fuerzas discordantes y contrapuestas, sino como condiciones que en definitiva están fundamentadas de algún modo en la organización psicofísica unitaria del hombre. «Con ello, el hecho de que, en virtud de la reproducción mnémica de formas sometidas a leyes fonéticas, tengamos necesariamente que presuponer en ellas el concurso de las mismas asociaciones de que se ha echado mano para explicar las analogizaciones, resulta perfectamente compatible con el hecho de que, por otra parte, las asociaciones, como todos los procesos psicológicos, se conviertan por repetición en enlaces automáticos, de tal modo que aquellos fenómenos que en un principio son ubicados entre los factores psíquicos, con el tiempo vienen a parar al campo de los factores físicos. Pero aquello que sobre la base de ciertos rasgos evidentes llamamos “físico” no se transforma de este modo meramente sucesivo en algo “psíquico” ni viceversa; antes bien, ambos suelen entrecruzarse desde un principio tan íntimamente que no pueden ser separados, porque con cada factor de un tipo también tendría que suprimirse uno del otro tipo.»[89] El postulado idealista de la «totalidad» —el postulado según el cual el lenguaje no puede ser integrado a partir de elementos discordantes sino que siempre debe ser visto como expresión de la «totalidad» del hombre y su ser espiritual y natural— parece reaparecer aquí en una nueva forma. Pero en seguida se evidencia que este postulado, por lo pronto, sólo está vagamente apuntado e insuficientemente cumplido en aquello que aquí se llama unidad de la «naturaleza psico-física» del hombre. Si ahora volvemos la vista para contemplar el desarrollo total que ha tenido la filosofía del lenguaje desde Humboldt hasta los «jóvenes gramáticos», desde

Schleicher hasta Wundt, vemos que, a pesar de la ampliación de las nociones y conocimientos particulares, desde el punto de vista puramente metodológico se ha movido en un círculo. La lingüística debía estar referida a la ciencia natural, debía orientarse por la estructura de ésta a fin de poseer la misma certidumbre de la ciencia natural y a fin de poder adquirir su mismo contenido integrado por leyes exactas e inviolables. Pero el concepto de naturaleza en que se trató de apoyar demostró cada vez más que sólo constituía una aparente unidad. Cuanto más incisivamente se le analizó, tanto más se aclaró que este mismo concepto albergaba todavía factores de significación y procedencia completamente diversos. Mientras la conexión que guardan estos factores no quede esclarecida e inequívocamente determinada, los diferentes conceptos del lenguaje de tinte naturalístico están en constante peligro de transformarse dialécticamente en sus contrarios. Esta transformación puede rastrearse en el concepto de ley fonética, pues si en un principio estaba destinado a designar la *necesidad* rígida y sin excepción que rige todos los cambios lingüísticos, a fin de cuentas esta determinación le resulta cada vez más ajena. Las variaciones y cambios fonéticos expresan ya tan escasamente una necesidad «ciega», que más bien quedan reducidas a meras «reglas estadísticas del azar». Dentro de esta concepción, las supuestas leyes de la naturaleza se convierten en meras leyes de la moda creadas por cualquier acto arbitrario individual, establecidas por costumbre y extendidas por vía de imitación.[90] Así, pues, aquel mismo concepto que debía proporcionar a la lingüística una base sólida y unitaria entraña aún por doquier contradicciones que plantean nuevos problemas a la consideración filosófica del lenguaje.

En las obras de Karl Vossler se pone de manifiesto con especial claridad cómo lo anterior no sólo relajó progresivamente el esquema positivista de consideración, sino que finalmente acabó por hacerlo volar en pedazos. En sus dos obras tituladas *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft* (1904) [Positivismo e idealismo en la lingüística] y *Sprache als Schöpfung und Entwicklung* (1905) [El lenguaje como creación y desarrollo], Vossler se vincula a Hegel, pero igualmente clara es la conexión con Wilhelm von Humboldt. La idea de Humboldt según la cual el lenguaje nunca puede ser entendido como mera obra *(ergon)* sino sólo como actividad *(energeia)*, la idea de que todo lo «fáctico» del lenguaje sólo puede entenderse si nos remontamos a los «actos» espirituales en que se origina experimenta, al variar las condiciones históricas, una renovación. Ya en Humboldt este principio debe aludir no tanto al «origen» psicológico del lenguaje como a la forma constante que *opera* en todas las fases de su estructuración. Esta estructuración no se equipara a la germinación de una simiente natural dada, sino que presenta siempre el carácter de espontaneidad espiritual que en cada nueva etapa se manifiesta de distinta manera. En este sentido, frente al ambiguo concepto de «desarrollo» del lenguaje, Vossler pone y contrapone el concepto del len guaje como *creación*. Lo que del lenguaje puede fijarse en forma de reglas, como legalidad dada de un determinado estado de cosas, es una mera petrificación; pero detrás de esto, que simplemente ya es, se encuentran los auténticos actos constitutivos del devenir: los actos espirituales siempre renovados de creación. Y en estos actos, en los cuales descansa esencialmente la *totalidad* del

lenguaje, debe encontrarse la verdadera explicación de cada uno de los fenómenos del lenguaje. La actitud positivista, que trata de progresar pasando de los elementos al todo, de los sonidos a las palabras y oraciones y de aquí al «sentido» propiamente dicho del lenguaje, experimenta por lo tanto una inversión. Hay que partir del primado del «sentido» y de la universalidad del acto de significación si queremos comprender los fenómenos individuales del desarrollo e historia del lenguaje. El espíritu, que vive en el discurso humano, constituye la oración, las partes de la oración, la palabra y el fonema. Si se toma en serio este «principio ideal de causalidad», todos aquellos fenómenos cuya descripción concierne a disciplinas como la fonética, la teoría de la inflexión, la morfología y la sintaxis deben encontrar su explicación última y verdadera en la disciplina superior que es la *estilística*. Las reglas gramaticales, las «leyes» y las «excepciones» en la morfología y la sintaxis pueden explicarse a partir del «estilo» que priva en la estructura de cada lengua. La sintaxis se ocupa del uso lingüístico en tanto que convención, esto es, regla ya petrificada, mientras que la estilística considera el uso lingüístico como creación y formación viva. Así pues, el camino debe ir de ésta a aquélla y no al revés, puesto que en todo lo espiritual es la forma del devenir la que nos permite comprender la forma de lo devenido.[91]

En lo que se refiere a la mera comunicación de los hechos de la historia del lenguaje y al conocimiento de lo dado, ciertamente puede seguirse reconociendo al positivismo como principio de investigación, como «positivismo metodológico». Lo único que se rechaza es esa metafísica positivista que además de la comunicación de los hechos también cree haber cumplido con la tarea de su interpretación espiritual. En su lugar aparece una metafísica idealista en la que figura como miembro central la *estética*. Si la definición idealista que reza así: «lenguaje = expresión espiritual» se justifica —concluye Vossler—, la historia del desarrollo del lenguaje no puede ser otra cosa que historia de las formas de expresión espirituales, es decir, historia del arte en el más amplio sentido de la palabra.[92] Pero en esta conclusión, en la que Vossler sigue a Benedetto Croce, yace un nuevo problema y un nuevo peligro para la consideración del lenguaje. Nuevamente se le da cabida dentro de la totalidad de un sistema filosófico, pero aparentemente a condición de identificar el lenguaje con uno de los miembros de dicho sistema. Así como en la idea de la gramática universal, racional, la peculiaridad del lenguaje se disuelve en última instancia en lógica universal, ahora amenaza con disolverse en la estética considerada como ciencia universal de la expresión. Pero la estética, tal como Vossler y Croce la postulan, ¿es en verdad *la* ciencia de la expresión o sólo significa *una* ciencia de la expresión, una «forma simbólica» que admite otras igualmente legítimas? Además de las relaciones existentes entre el lenguaje y el arte, ¿no existen relaciones análogas entre el lenguaje y otras formas que, como el mito, construyen su propio mundo de significación espiritual mediante su propio mundo de imágenes? Con esta cuestión nos encontramos nuevamente ante el problema sistemático fundamental del cual habíamos partido. El lenguaje se encuentra en el foco del ser espiritual, en el cual se funden rayos de la más diversa procedencia y del cual parten lineamientos generales para todos los campos del

espíritu. Pero de ahí resulta que la filosofía del lenguaje sólo puede ser conceptuada como un caso particular de la estética si es que se ha desvinculado previamente a ésta de toda *relación* específica con la expresión artística; en otras palabras, si se concibe en general la tarea de la estética de tal modo que se amplíe hasta comprender lo que aquí hemos tratado de determinar como tarea de una «filosofía de las formas simbólicas» universal. Si hemos de probar que el lenguaje es una energía verdaderamente independiente y originaria del espíritu, debe ingresar entonces en la totalidad de estas formas pero sin coincidir con ninguno de los miembros del sistema ya existente; sin perjuicio de la *conexión* sistemática en que entra con la lógica y la estética, debe asignársele un lugar *peculiar* en esta totalidad y, con ello, asegurársele su «autonomía».

II. El lenguaje en la fase de la expresión sensible

I

Para determinar con precisión la peculiaridad de cualquier forma espiritual, ante todo es necesario medirla con sus propios modelos. Los criterios según los cuales se la juzga y se aprecia también su rendimiento no le deben ser impuestos desde fuera, sino que deben ser extraídos de la propia legalidad fundamental de su formación misma. Ninguna rígida categoría «metafísica», ninguna determinación o clasificación del ser dada de cualquier otro modo, por más segura y sólidamente fundamentada que pueda parecer, puede librarnos de la necesidad de tal comienzo puramente inmanente. El derecho de hacer uso de dicha categoría sólo queda asegurado si no la *anteponemos* como un dato rígido al principio formal característico, sino sólo si podemos derivarla y comprenderla a partir de este mismo principio. En este sentido, cada nueva forma representa otra «estructuración» del mundo, que se efectúa de acuerdo con modelos específicos que sólo son válidos para ella. La consideración dogmática que parte del ser del mundo como de un punto dado y firme de unidad tiende, claro está, a disolver todas estas diferencias internas de la *espontaneidad* espiritual en un concepto universal cualquiera de la «esencia» del mundo, haciéndolas desaparecer de ese modo. Establece rígidas divisiones del ser, distinguiendo, por ejemplo, la realidad «interna» y la «externa», la «psíquica» y la «física», un mundo de las «cosas» y un mundo de las «representaciones», y aun dentro de cada uno de estos dominios, delimitados entre sí de ese modo, se repiten las mismas distinciones. Aun la conciencia, aun el ser del «alma» nuevamente se fragmenta en una serie de «facultades» aisladas e independientes las unas de las otras. Únicamente la crítica progresiva del conocimiento nos enseña a no tomar estas divisiones y separaciones como perpetuamente inherentes a las cosas mismas, como determinaciones absolutas, sino a comprenderlas como establecidas *mediante* el conocimiento mismo. La crítica del conocimiento muestra que el conocimiento no puede admitir simplemente la antítesis de «sujeto» y «objeto», de «yo» y «mundo», sino que tiende a fundamentarla primero a partir de los presupuestos del conocimiento mismo y determinarla en su significación. Y esto que ocurre en la estructuración del mundo del conocer vale también para todas las funciones fundamentales del espíritu verdaderamente independientes. También la consideración de la expresión artística, mítica o lingüística se encuentra en el peligro de equivocar su meta si, en lugar de penetrar libremente en las formas y leyes individuales de la expresión misma, parte previamente de suposiciones acerca de la relación entre «original» y «copia», entre

«realidad» y «apariencia», entre mundo «interior» y «exterior». Antes bien, la cuestión consiste en saber si todas estas distinciones no están condicionadas justamente por el arte, por el lenguaje y por el mito, y si cada una de estas formas, al establecer las distinciones, no debe proceder según diferentes puntos de vista, fijando, consecuentemente, diferentes líneas de demarcación. La idea de la rígida delimitación sustancial, de un tajante dualismo como el de mundo «interior» y «exterior», es desplazada así cada vez más. El espíritu se aprehende a sí mismo y capta la antítesis que existe entre él y el mundo «objetivo» sólo trasladando ciertas diferencias inherentes al espíritu mismo, de éste a la consideración de los fenómenos y, por así decirlo, introduciéndolas en estos últimos.

Así pues, ante la división del mundo en dos esferas claramente separadas, en un ser «exterior» y un ser «interior», el lenguaje no sólo permanece indiferente de manera notable, sino que justamente parece como si esta indiferencia le fuese del todo esencial. El *contenido* anímico y una *expresión* sensible aparecen aquí unidos de tal modo que el uno no existe frente al otro independiente y autosuficientemente, sino que, por el contrario, sólo en y con él se realiza. Ambos, contenido y expresión, llegan a ser lo que son sólo en su interpretación; la significación que reciben en su correlación no se añade de nuevo a su ser, sino que dicha significación es la que constituye este ser. Aquí no tenemos que vérnoslas con ningún resultado mediato, sino que se trata de aquella síntesis fundamental de la cual surge el lenguaje como un todo y a través de la cual todas sus partes se mantienen unidas, desde la expresión sensible más elemental hasta la expresión espiritual más elevada. Y no sólo el lenguaje fonético formado y articulado, sino ya la más simple expresión *mímica* acerca de un proceso interno muestra esta trabazón indisoluble; muestra que este proceso no constituye la esfera conclusa y cerrada de la cual, por así decirlo, emerge la conciencia sólo ocasionalmente a fin de establecer comunicación convencional con otras, sino que justamente ésta su exteriorización constituye un factor esencial de su propia formación y configuración. En esta medida, la moderna psicología del lenguaje ha asociado con el problema del lenguaje el problema de la *psicología general de los movimientos expresivos.*[1] Desde el punto de vista puramente metodológico, aquí reside un importante adelanto, porque, al partir del movimiento y del sentimiento de movimiento, los instrumentos conceptuales de que dispone la psicología *sensualista* tradicional quedan fundamentalmente separados. Para la visión sensualista, el *estado* fijo y rígido de la conciencia es lo que primero está dado, y, en cierto sentido, lo único que está dado; los procesos de la conciencia, en la medida en que se reconozca y aprecie su peculiaridad, son reducidos a una mera suma, a una «combinación» de estados. Si, por el contrario, el movimiento y el sentimiento de movimiento son considerados como un elemento y un factor fundamental en la estructuración de la conciencia misma,[2] entonces se está reconociendo que tampoco aquí hay que fundar la dinámica en la estática sino justamente al revés; se está reconociendo que toda «realidad» de lo psíquico consiste en procesos y cambios, mientras que la fijación de los estados sólo representa la obra accesoria de abstracción y análisis. Así pues, también el movimiento mímico es la unidad inmediata de lo

«interno» y lo «externo», de lo «espiritual» y lo «corporal», en la medida en que en aquello que directa y sensiblemente es se significa y «enuncia» algo más que está presente en el movimiento mímico mismo. En éste no tiene lugar ninguna «transición»; el signo mímico no es añadido arbitrariamente a la emoción que el mismo signo designa, sino que ambos, la emoción y su exteriorización, la tensión interna y su descarga, están dados temporalmente en uno y el mismo acto. En virtud de una conexión que puede describirse e interpretarse de modo puramente psicológico, todo estímulo interno se expresa originalmente por un movimiento corpóreo y el proceso ulterior de desarrollo sólo consiste en la diferenciación cada vez más tajante de esta relación, puesto que a *determinados* estímulos se enlazan *determinados* movimientos con una coordinación cada vez más precisa. A primera vista, esta forma de expresión en verdad no parece ir más allá de una «reproducción» externa de lo interno. Una excitación exterior pasa de lo sensible a lo motor, pero esto último, según parece, permanece completamente dentro del campo de los reflejos meramente mecánicos, sin dar indicios de una «espontaneidad» espiritual superior y, no obstante, este reflejo es ya el primer indicio de una actividad en la cual empieza a estructurarse una nueva forma de la conciencia concreta del yo y del objeto. Darwin, en su obra acerca de *La expresión de la emoción en el hombre y en los animales*, trató de crear una teoría biológica de los movimientos expresivos interpretándolos como residuos de lo que originalmente eran acciones con un propósito. Por consiguiente, la expresión de una determinada emoción no vendría a ser sino el debilitamiento de lo que antes constituía la acción con un propósito concreto. Así, por ejemplo, la expresión de cólera sería la imagen debilitada y pálida de lo que una vez fue un movimiento agresivo; la expresión de temor lo sería de un movimiento defensivo, y así sucesivamente. Esta concepción es susceptible de una interpretación que excede el círculo estrecho del planteamiento biológico del problema que hace Darwin y que sitúa la cuestión en un contexto más general. Todo movimiento expresivo elemental constituye de hecho un primer límite del desenvolvimiento espiritual en la medida en que aún se encuentra completamente situado en la inmediatez de la vida sensible y, por otra parte, va más allá de esta inmediatez. Dicho movimiento expresivo implica que el impulso sensible, en lugar de avanzar directamente hacia su objeto, satisfaciéndose y perdiéndose en él, sufre una especie de inhibición y retroceso en los cuales se *toma conciencia* de este mismo impulso. En este sentido, la reacción contenida en el movimiento expresivo prepara ya un grado espiritual superior de acción. Al apartarse la acción, por así decirlo, de la forma inmediata de actividad, conquista para ella misma la nueva esfera de acción y la nueva libertad, y se encuentra ya en tránsito de lo meramente «pragmático» a lo «teorético», de la actividad física a la ideal.

En la teoría psicológica del lenguaje *mímico* suelen distinguirse dos formas principales de ademanes. Por una parte se encuentran los ademanes *indicativos* y por la otra los *imitativos*. Estas dos clases pueden delimitarse entre sí claramente en cuanto a su contenido y su génesis psicológica. Los ademanes indicativos se derivan biológica y genésicamente del movimiento de asir. «El brazo y las manos —expresa Wundt—, desde el primitivo desarrollo del hombre, han hecho las veces de órganos con los cuales coge y se apodera de los objetos. Partiendo de

este uso evidentemente original de los órganos para asir, en el cual el hombre supera en grado mas no en esencia las actividades análogas de los animales que se encuentran más próximos a él, ocurre una de esas transformaciones graduales que son primero de tipo propiamente regresivo pero cuyos efectos constituyen componentes importantes de un desarrollo progresivo, que conducen a la primera y más primitiva forma de movimientos pantomímicos. Genéticamente considerada, no se trata sino del movimiento de asimiento reducido a un movimiento indicativo. En el niño podemos encontrar aún todas sus transiciones que van consecutivamente de la forma originaria a la forma ulterior. El niño también trata de coger aquellos objetos que, por estar muy lejos, no puede alcanzar. En este caso, el movimiento de asimiento se transforma inmediatamente en un señalamiento. Solamente tras repetidos intentos de coger los objetos se establece el señalamiento en cuanto tal.»[3] Y este paso aparentemente tan sencillo de autonomismo constituye una de las etapas más importantes del camino que lleva del desarrollo animal al específicamente humano. Pues ningún animal alcanza ese progreso que consiste en la característica transformación del movimiento de asimiento en el ademán de señalar. Aun en los animales más altamente desarrollados ese «asir a distancia», como se ha llamado al señalamiento con la mano, no ha ido más allá de los primeros e imperfectos impulsos. Ya este hecho genésico indica que este «asir a distancia» implica un rasgo de típica significación espiritual universal. El primero de los pasos mediante el cual el yo perceptivo y apetitivo aleja de sí mismo el contenido representado y deseado, configurándolo como «objeto», como contenido «objetivo». En el primer nivel del efecto y el impulso, todo «aprehender» el objeto significa sólo asirlo directa y sencillamente, tomar posesión de él. El ser extraño ha de ser sometido al poder propio, ha de ser incorporado a la esfera del yo en sentido puramente material. Aun los primeros comienzos del *conocimiento* sensible presentan este sello: créese poder asir el objeto directamente con las manos, según la gráfica y característica expresión platónica (ἀπρίξ τοῖν χεροῖν).[4] Pero todo progreso del concepto y la «teoría» pura estriba justamente en superar progresivamente esta primera inmediatez sensible. El objeto del conocimiento se aleja más y más, de tal modo que para la autorreflexión crítica del conocer puede aparecer en última instancia como el «punto infinitamente lejano», como tarea infinita del conocimiento; pero es en este aparente alejamiento donde adquiere su verdadero carácter ideal. En el concepto lógico, en el juicio y en la inferencia se desarrolla aquella aprehensión mediata y constituye el auténtico carácter de la «razón». De hecho, genética y materialmente parece haber un tránsito continuo de la aprehensión física a la conceptual. La aprehensión física sensorial se convierte en indicación física, pero en esta última reside ya un primer impulso hacia las funciones significativas superiores, como las que resaltan en el lenguaje y en el pensamiento. Para medir el alcance de esta contraposición, podría decirse que frente al extremo sensible de la mera «indicación» se encuentra el otro extremo lógico de la «demostración». Desde el simple mostrar, mediante el cual algo absolutamente singular (un τόδε τι en sentido aristotélico) es designado, el camino conduce a una determinación progresivamente más general; la función inicial meramente deíctica se

convierte en la función de la *apodeixis*. El lenguaje mismo parece confirmar esta relación al conectar las expresiones que sirven para designar el hablar y el decir con aquellas que se aplican al mostrar e indicar. En las lenguas indogermánicas la mayoría de los verbos de «decir» derivan de los verbos de «mostrar»: *dicere* procede de la misma raíz implicada en el verbo griego δείϰνυμι (gótico * teihan, ga-teihan, antiguo alto alemán: zeigôn), así como el griego deriva de una raíz determinada φα (sánscrito bhá) que originalmente designa resplandecer y brillar, así como también «hacer aparecer» *(Cf.* φαέθω, φῶς, φαίνω: latín: *fari*, *fateri*, etcétera).[5]

Ciertamente, parece que habría que enjuiciar el lenguaje mímico de otra manera, si en lugar de partir de la consideración de los ademanes indicativos se parte de la segunda clase fundamental y principal, de la clase de los ademanes imitativos. Pues la imitación en cuanto tal constituye ya la contrapartida de aquella libre forma de la actividad espiritual. En ella, el yo queda preso de la impresión externa y su natura; cuanto más exactamente reproduzca el yo la impresión, con exclusión de toda espontaneidad propia, tanto más perfectamente ha alcanzado su fin la imitación. Precisamente los lenguajes mímicos más ricos y diferenciados en cuanto al contenido —los lenguajes mímicos de los pueblos primitivos— muestran con mayor rigor esta sujeción a la impresión externa. Los lenguajes mímicos de los pueblos civilizados suelen contener, junto a los signos imitativos inmediatos y sensibles, una multitud de los llamados «ademanes simbólicos», que no copian directamente el objeto o la actividad que ha de expresarse, sino que lo designan sólo indirectamente. Pero estos lenguajes —por ejemplo el lenguaje de los monjes cistercienses y el lenguaje mímico napolitano detalladamente expuesto por Jorio—[6] no son evidentemente formas primitivas, sino estructuras muy complejas que han sufrido ya la influencia persistente y decisiva de la forma del lenguaje hablado. Por el contrario, a medida que nos remontamos al contenido auténtico e independiente de los lenguajes mímicos, todos los meros «signos de conceptos» parecen desvanecerse y quedar sustituidos por simples «signos de cosas». El ideal de un lenguaje puramente «natural», con exclusión de toda convención arbitraria, parece haberse alcanzado aquí. Así, por ejemplo, el lenguaje mímico de los indios de Norteamérica nos informa que muy pocos son los gestos que tienen un origen «convencional»; por el contrario, la mayor parte consisten en la simple reproducción de fenómenos naturales patentes.[7] El procedimiento de hacer resaltar solamente este rasgo de la reproducción pantomímica de objetos dados sensiblemente perceptibles no parece estar en camino de conducirnos hasta *el lenguaje*, considerado como actividad libre y original del espíritu. Sin embargo, aquí debe considerarse que tanto la «imitación» como la «indicación» —tanto la función «mímica» como la «deíctica»— no representan ninguna operación simple y siempre uniforme de la conciencia, sino que en una y otra existe una compenetración de elementos de distinta procedencia y significación espirituales. También Aristóteles llama «imitaciones» a las palabras del lenguaje y dice de la voz humana que es el órgano más apropiado para la imitación.[8] Pero para él este carácter mímico de la palabra no se opone a su carácter puramente simbólico; antes bien, este último se subraya en igual medida

cuando se hace resaltar que el sonido desarticulado que expresa una sensación, tal como se le encuentra ya en el reino animal, sólo se convierte en *fonema* del lenguaje al ser utilizado como símbolo.[9] Ambas determinaciones se funden, puesto que aquí se emplea el término de «imitación» en aquel amplio sentido y con aquella profunda significación con que aparece en Aristóteles: no sólo como origen del lenguaje, sino también como origen de la actividad artística. Entendida de esta suerte, μίμησις la misma pertenece ya al campo de la ποίησις, es decir, de la actividad creadora y conformadora. Ella ya no consiste en la mera reproducción de algo dado exteriormente, sino en un libre proyecto espiritual; la aparente «reproducción» *(Nachbilden)* presupone en verdad la «prefiguración» *(Vorbilden)* interna. Y bien visto, se pone de manifiesto que este momento, puro y autónomo en la forma de la configuración artística, desciende hasta los comienzos elementales de toda reproducción aparentemente pasiva. Pues ésta tampoco puede consistir en una mera copia, rasgo por rasgo, de un determinado contenido real, sino en hacer resaltar en éste un momento expresivo, logrando con ello un «esbozo» característico de su forma. Pero de este modo, la imitación misma se encuentra ya en camino de volverse *representación*, en la cual los objetos ya no son simplemente tomados en su estructura acabada, sino construidos por la conciencia de acuerdo con sus rasgos fundamentales constitutivos. En este sentido, reproducir un objeto significa no únicamente integrarlo a partir de sus características sensibles aisladas, sino aprehenderlo en cuanto a sus relaciones estructurales, las cuales sólo pueden comprenderse verdaderamente si se las entiende como creadas constructivamente por la conciencia. Ya el lenguaje mímico ofrece instancias de semejante forma superior de reproducción, puesto que en sus construcciones desarrolladas aparece a cada paso el tránsito de los ademanes meramente imitativos a los *representativos*. Según Wundt, estos últimos se caracterizan porque en ellos «se configura más libremente la imagen de un objeto en un sentido análogo a como lo hace el arte creador frente a la técnica meramente imitativa».[10]

Pero esta función de la representación emerge con mayor libertad y profundidad, con una nueva actualidad espiritual, cuando en lugar del ademán utiliza el *sonido* como medio y como sustrato sensible. En el desarrollo histórico del lenguaje este proceso de sustitución no se lleva a cabo de golpe. En las lenguas de los pueblos primitivos puede reconocerse aun en nuestros días con toda claridad cómo en ellos no sólo *coexisten* el lenguaje mímico y el lenguaje *fonético*, sino que este último, en cuanto a su formación, aún está afectado por el primero. Por todas partes tiene lugar aquella penetración característica en virtud de la cual los «conceptos verbales» de estas lenguas sólo pueden captarse y comprenderse completamente si se les entiende al mismo tiempo como «conceptos manuales» *(manual concepts)* y mímicos. El ademán está conectado con la palabra, las manos están conectadas con el intelecto de tal modo que verdaderamente parecen formar parte de él.[11] Aun en el desarrollo del lenguaje infantil, el sonido articulado va separándose sólo gradualmente del conjunto de los movimientos mímicos; incluso en etapas relativamente avanzadas del lenguaje del niño el sonido articulado aún se muestra completamente enclavado en esta totalidad mímica.[12] Pero en cuanto se ha

verificado la separación, el lenguaje, con este nuevo elemento en que se mueve, ha adquirido también un nuevo principio fundamental de estructuración. Sólo en el medio físico del sonido se desarrolla su auténtica espontaneidad espiritual. La articulación de los sonidos se convierte en medio para la articulación del pensamiento, así como esta última se da a sí misma un órgano cada vez más diferenciado y sensitivo en la elaboración y formación de los sonidos. En comparación con todos los restantes medios expresivos mímicos, el sonido tiene la ventaja de que es capaz de «articulación» en mucha mayor medida. Justamente su fugacidad, que contrasta con la concreción expresiva del ademán, le confiere una nueva capacidad de configuración; no sólo lo capacita para expresar rígidos contenidos representativos, sino aun las oscilaciones y fluctuaciones de los *procesos* representativos. Si bien el ademán, en virtud de un carácter plástico-reproductor, parece adaptarse al carácter de las «cosas» mejor que el elemento incorpóreo del sonido, por así llamarlo, el sonido alcanza su libertad interna precisamente porque en él se rompe esa relación; el sonido, como un mero devenir, ya no puede reproducir inmediatamente el ser de los objetos. Desde el punto de vista objetivo se vuelve apto para servir, no sólo para expresar cualidades materiales, sino ante todo para expresar relaciones y determinaciones formales de relación; desde el punto de vista subjetivo, en el sonido se traducen la dinámica del sentimiento y la del pensamiento. El lenguaje mímico no posee aún ningún órgano suficiente para aplicarlo a esta dinámica, dado que dicho lenguaje se mantiene puramente en el medio *espacial* y, por lo tanto, sólo puede designar el movimiento seccionándolo en formas espaciales discretas. Ahora bien, en el lenguaje fonético el elemento discreto entra en una relación completamente nueva con la totalidad de la creación fonética. Aquí el elemento sólo subsiste en la medida en que vuelva a producirse; su contenido se disuelve en el acto de su producción. Pero este acto mismo de creación fonética se divide cada vez más marcadamente en diferentes determinaciones particulares. A la distinción cualitativa y a la graduación de los sonidos se sucede particularmente la graduación dinámica mediante el acento, así como también la graduación rítmica. En esta articulación rítmica, tal como se manifiesta concretamente en los cantos primitivos de trabajo, se ha tratado de ver un momento esencial del desarrollo artístico y lingüístico.[13] Aquí el sonido aún tiene sus raíces directamente en la esfera puramente sensible; pero puesto que aquello de donde se origina y para cuya expresión no es una mera sensación pasiva, sino una actividad sensible simple, está ya en camino de superar dicha esfera. La mera interjección, el sonido que expresa la excitación y emoción y que es arrancado por una poderosa impresión momentánea, pasa a formar parte de una secuencia fonética coherentemente ordenada en la cual se refleja la conexión y el orden de la actividad. «El despliegue ordenado de sonidos —así se llama en el trabajo de Jakob Grimm sobre el origen del lenguaje— significa para nosotros articular, y el lenguaje humano aparece como un lenguaje articulado; el calificativo que Homero aplica a los hombres concuerda con lo anterior: οἱμέροπες, μέροπες ἄνθρωποι (o) βρτοὶ palabras que se derivan de μείρομαι o μερίζω y que significan “los que dividen o articulan su voz”.»[14] Sólo ahora queda dispuesto el material del lenguaje de tal manera que puede imprimírsele una

nueva forma. El estado senso-afectivo, al transformarse directamente en expresión mímica, también se pierde en esta última; en ella se descarga y encuentra su fin. Sólo al ser desalojada esta inmediatez por el desarrollo progresivo, el contenido es fijado y conformado en sí mismo. Ahora se requiere tener un mayor grado de conciencia, una concepción más penetrante de sus diferencias internas, si es que el contenido ha de manifestarse exteriormente o ha de adquirir una apariencia clara y distinta en el medio de los sonidos articulados. Reprimiendo la irrupción directa de ademanes y exclamaciones inarticulados, se alcanza una mesura interior, un movimiento dentro del ámbito mismo del apetito y la representación sensibles. Desde el mero reflejo, el camino asciende hacia los diversos grados de la «reflexión». El surgimiento del sonido articulado, «el ruido que redunda en tono» —para hablar con Goethe—, representa para nosotros un fenómeno universal que encontramos siempre en una nueva forma en los más diversos campos del espíritu. A través de la particularidad de la función lingüística, la función *simbólica* universal parece desplegarse nuevamente en el lenguaje y en el conocimiento, al igual que en la legalidad inmanente del arte y de la conciencia míticoreligiosa.

II

Al igual que la teoría del arte y la teoría del conocimiento, también la teoría del lenguaje se va liberando sólo progresivamente del constreñimiento del concepto de imitación y la teoría reproductora. La pregunta por la κνριότης τῶν ὀνομάων constituye el eje de la antigua filosofía del lenguaje. Tampoco el problema de si el lenguaje ha de ser considerado como φύσει o como νόμῳ óv tiene que ver con la *génesis* del lenguaje sino con su contenido verdadero y real.[15] ¿Quedan el lenguaje y la palabra completamente dentro de la esfera de la representación y la opinión subjetivas, o existe acaso una conexión más profunda entre el reino de las denominaciones y el reino del ser real? ¿Hay una verdad y una exactitud «objetiva» interna de las denominaciones mismas? La sofística niega y la stoa afirma esa validez objetiva de la palabra, pero tanto en la solución positiva como en la negativa, la forma del *planteamiento del problema* sigue siendo la misma. Al igual que si se defiende o se objeta su valor, siempre se parte del supuesto fundamental de que el conocimiento tiene como tarea reflejar y reproducir la esencia de las cosas, mientras que el lenguaje tiene como tarea reflejar y reproducir la esencia del conocimiento. La sofística trata de probar que ambas tareas son imposibles de realizar; si es que existe un ser —argumenta Gorgias—, éste es inaprehensible e incognoscible para el hombre y, en caso de ser cognoscible, no es expresable ni comunicable. Así como los sentidos de la vista y el oído, según su naturaleza, tienen que circunscribirse a un determinado ámbito de cualidades, puesto que el primero sólo puede percibir claridades y colores y el segundo tonos, de parecida manera el discurso nunca puede trascenderse a sí mismo a fin de aprehender «lo otro» que se le opone, a fin de aprehender el «ser» y la «verdad».[16] En vano trata la stoa de escapar a esta consecuencia afirmando que, así como

existe un vínculo natural entre el ser y el conocimiento, también existe una conexión natural, una concordancia κατὰ μίμησιν entre palabra y sentido. La concepción según la cual la palabra reproduce total o parcialmente el ser, formando su verdadero ἔτυμον, conduce al absurdo al transformarse en la concepción opuesta en su desarrollo subsecuente. Junto a la relación de «similitud», también su inversión es admitida ahora como fundamento explicativo etimológico; no sólo la ἀναλογία y la ὁμοιότης, sino también la ἐναντίωσις y la ἀντίφρασις valen como principios formativos del lenguaje. La «similitud» se vuelve *contrarium;* la «analogía» se convierte en «anomalía». Son conocidos los efectos devastadores de esta desacreditada «explicación por opuestos» en el desarrollo de la etimología;[17] pero en conjunto queda allí expresado con la mayor claridad que toda explicación del lenguaje fundada en el postulado de la similitud, a fin de cuentas, debe necesariamente ir a parar a su polo opuesto, anulándose a sí misma. La consideración del lenguaje, aunque su norma haya cambiado, se encuentra esencialmente bajo el mismo principio aun ahí donde las palabras son concebidas como copias no de las cosas sino de estados sentimentales; ahí, como en Epicuro, deben reproducir no tanto la naturaleza de los objetos como las ἴδια πάθη del que habla.[18] Si se sostiene el postulado de la reproducción en cuanto tal, lo mismo da que lo reproducido sea algo «interno» o «externo», o que sea un complejo de cosas o de sentimientos y representaciones. En esta última hipótesis, el escepticismo acerca del lenguaje no sólo vuelve sino que sólo ahora recibe su más tajante formulación. Pues el lenguaje puede pretender aprehender la inmediatez de la *vida* en menor medida que la inmediatez de las *cosas*. El solo intento de expresar esta inmediatez lo nulifica ya: «una vez que el alma habla, ¡oh!, *el alma* ya no habla». Así pues, el lenguaje, en cuanto a su pura *formación*, constituye la contrapartida de la multiplicidad y concreción del mundo de las sensaciones y los sentimientos. El argumento de Gorgias de que «habla el (hombre) que está hablando, no el color o la cosa»,[19] aumenta de peso si sustituimos la realidad «objetiva» por la «subjetiva». En esta última reina siempre la individualidad y la mayor certidumbre. Por el contrario, en el mundo de las palabras reina la universalidad, es decir, la incertidumbre y la ambigüedad de signos meramente esquemáticos. Puesto que la significación «general» de la palabra borra todas las diferencias que caracterizan al acaecer psíquico real, el camino del lenguaje, en lugar de conducirnos a la altura de universalidad espiritual, parece hacernos descender a lo común; pues sólo esto último, que no solamente es peculiar a una intuición o sensación individual, sino que es común a ella y a otras, es lo que el lenguaje puede captar. Así pues, el lenguaje sólo queda como un valor aparente, como una regla de juego que cobra mayor fuerza obligatoria cuanto más jugadores se someten a ella, pero que en cuanto se la comprende críticamente debe renunciar a toda pretensión de representar o siquiera de conocer y comprender toda realidad perteneciente ya sea al mundo «interior» o al mundo «exterior».[20]

Pero fundamentalmente, justo esta radical formulación escéptica encierra ya la superación del escepticismo lo mismo en la epistemología que en la crítica del lenguaje. El escepticismo trata de probar la nulidad del conocimiento y del lenguaje, pero lo que a fin de cuentas viene a

demostrar es la nulidad del patrón con el que se los mide. Lo que en el desarrollo del escepticismo se efectúa metódica y consecuentemente es la disolución interna, la autosustitución de los supuestos fundamentales de la «teoría reproductora». Cuanto más adelante se lleva en este punto la negación, tanto más clara y precisamente surge de ella una nueva visión positiva. La última apariencia de cualquier identidad mediata o inmediata entre realidad y símbolo debe ser destruida; la tensión entre ambos debe ser intensificada al máximo a fin de que precisamente en esta tensión puedan ponerse de manifiesto el rendimiento peculiar de la expresión simbólica y el contenido de cada una de las formas simbólicas. Pues de hecho, éste no puede esclarecerse mientras se siga creyendo que con antelación a toda conformación espiritual poseemos ya la «realidad» como un ser dado y autosuficiente, como un todo ya sea de cosas o de sensaciones simples. Si esto es cierto, la forma en cuanto tal ya no tendría otra tarea que la mera reproducción, que, no obstante, sería necesariamente inferior al original. Pero en verdad, el sentido de toda *forma* no puede buscarse en lo que expresa, sino sólo en la especie y modo, en la modalidad y legalidad interna de la expresión misma. En esta legalidad de conformación, esto es, no en la *aproximación* a lo inmediatamente dado, sino en el *alejamiento* progresivo de ello, reside el valor y lo peculiar de la configuración lingüística, así como el valor y la peculiaridad de la configuración artística. Esta *distancia* respecto de lo inmediatamente existente y lo inmediatamente vivido es la condición para que se nos hagan evidentes y cobremos conciencia de ellos. De ahí que también el lenguaje *empiece* donde *termina* la relación inmediata con la impresión sensible y el afecto sensible. El sonido aún no es lenguaje mientras se dé puramente como repetición, mientras carezca del momento significativo junto a la voluntad de «significación». La meta de la repetición es la identidad; la meta de la designación lingüística reside en la diferencia. La síntesis que se lleva a cabo en la designación sólo puede efectuarse como síntesis de lo *diverso*, no de lo igual o semejante en algún aspecto. Cuanto más se parezca el sonido a lo que quiere expresar, cuanto más siga «siendo» esto otro, tanto menos podrá «significarlo». No sólo desde el punto de vista del contenido espiritual, sino también biológica y genéticamente se trazan aquí tajantemente los límites. Ya en los animales inferiores hallamos una multitud de sonidos, originalmente expresión de sentimientos y sensaciones, que luego van diferenciándose más y más, progresando hacia tipos superiores; sonidos que evolucionan hasta constituir «manifestaciones del lenguaje», como gritos de terror o alarma, de llamado o ayuntamiento. Pero entre estas exclamaciones y los sonidos de designación y significación del lenguaje humano sigue habiendo una separación, un «hiato» que ha sido modernamente confirmado por los más penetrantes métodos de observación de la moderna psicología animal.[21] El paso hacia el lenguaje humano —como Aristóteles lo hizo notar— sólo se da cuando el sonido puramente significativo ha adquirido primacía frente a los sonidos derivados de la afectividad y el estímulo, una prioridad que en la historia del lenguaje se expresa por el hecho de que muchas palabras pertenecientes a las lenguas desarrolladas, palabras que a primera vista aparecen como simples interjecciones, tras un análisis más exacto se revelan como regresiones de

estructuras lingüísticas más complejas, como palabras u oraciones con una determinada significación conceptual.[22]

En general, puede mostrarse que el lenguaje pasó por tres etapas antes de alcanzar la madurez de su propia forma, en que se produjo su autoliberación interna. Si designamos respectivamente estas etapas como las de la expresión mímica, analógica y simbólica propiamente dicha, esta división tripartita no contiene, por lo pronto, más que un esquema abstracto; pero este esquema se verá dotado de contenido concreto a medida que mostremos que puede servir no sólo como principio de clasificación de los fenómenos lingüísticos dados, sino que en dicho contenido está representada una legalidad funcional de *estructuración* del lenguaje, que tiene su contrapartida característica y perfectamente determinada en otros campos, como el del arte o el conocimiento. Cuanto más nos aproximemos a los albores del lenguaje fonético, tanto más parecemos quedar enclavados en aquella esfera de la representación y designación mímicas en la cual también tiene sus raíces el lenguaje de ademanes. Lo que el sonido pretende es aproximarse inmediatamente a la impresión sensible y reproducir con la mayor fidelidad posible la diversidad de esta impresión. Este afán no sólo priva en buena parte del desarrollo del lenguaje infantil, sino que también resalta con la máxima intensidad en el lenguaje de los «primitivos». Aquí el lenguaje aún se ajusta tan estrictamente al fenómeno concreto y a su imagen sensible que, por así decirlo, trata de agotarlo con el sonido; no se contenta con una designación general, sino que acompaña cada matiz particular del fenómeno con un matiz fonético particular producido para cada caso específico. Así, por ejemplo, en el ewe y en algunas lenguas afines hay adverbios que describen sólo *una* actividad, *un* estado o *un* atributo y que, por consiguiente, sólo pueden estar vinculados a *un* solo verbo. Muchos verbos poseen una multitud de esos adverbios calificativos que sólo a ellos pertenecen, de los cuales la mayoría son imágenes fonéticas, reproducciones fonéticas de impresiones sensibles. En su «Gramática [del] ewe», Westermann cuenta no menos de treinta y tres imágenes fonéticas para el solo verbo «caminar», de las cuales cada una describe un modo particular y una peculiaridad del caminar: bamboleante o vacilantemente, cojeando o arrastrándose, contoneándose o tambaleándose, firme y enérgicamente o indolente y pesadamente. Pero con ello —añade— no queda agotada la serie de adverbios que describen el caminar, pues la mayor parte de ellos pueden duplicarse en la forma usual o diminutiva, según que el sujeto sea grande o pequeño.[23] Si bien en el desarrollo progresivo del lenguaje esta especie de pintura fonética va quedando atrás, no existe ninguna lengua culta tan altamente desarrollada que no haya conservado múltiples ejemplos de ella. Con sorprendente uniformidad, se encuentran difundidas determinadas expresiones onomatopéyicas en todas las lenguas de la Tierra. Dichas expresiones demuestran su fuerza no sólo por el hecho de que, una vez formadas, resistan los cambios fonéticos que, además, constituyen leyes fonéticas universales; a la clara luz de la historia del lenguaje, resulta que también han surgido modernamente como nuevas creaciones.[24] En vista de estos hechos, se hace comprensible que justamente los lingüistas empíricos se hayan inclinado frecuentemente a

interceder en favor del principio de la onomatopeya, con frecuencia censurado en la filosofía del lenguaje, y a intentar una rehabilitación del mismo cuando menos relativa.[25] La filosofía del lenguaje de los siglos XVI y XVII creyó que las formas onomatopéyicas ponían en su mano la clave de la lengua básica y original de la humanidad, de la «lengua adánica». Hoy en día, el sueño de esta lengua original se ha disipado más y más en virtud de los progresos críticos de la lingüística; pero todavía se encuentran intentos ocasionales por demostrar cómo en los más antiguos periodos de formación del lenguaje correspondían entre sí los tipos de significación y los tipos de sonidos, cómo el todo de las palabras originales fue fraccionado en determinados grupos, de los cuales cada uno estaba conectado a determinados materiales fonéticos y fue estructurado a partir de ellos.[26] Y aun allí, donde se abandona la esperanza de llegar por este camino a una verdadera reconstrucción de la lengua original, suele reconocerse que el principio de la onomatopeya es un medio en virtud del cual podemos llegar a formarnos una idea indirecta de los estratos relativamente más antiguos en la formación del lenguaje. «A pesar de todos los cambios —observa G. Curtius, por ejemplo, a propósito de las lenguas indogermánicas—, puede distinguirse también en las lenguas una tendencia conservadora. Todos los pueblos de nuestra familia, desde el Ganges hasta el Océano Atlántico, designan con el mismo grupo fonético *sta* la idea de estar *(stehen);* en todas ellas la idea de fluir se asocia al grupo fonético *plu,* que en lo esencial no ha variado. Esto no puede ser casual. Ciertamente, la misma idea sigue estando vinculada a los mismos sonidos a través de los milenios, porque para el sentir de los pueblos existe entre ambos una conexión interna; es decir, porque para ellos existía una tendencia a expresar esta idea justamente con estos sonidos. Se ha hecho mofa frecuentemente de la afirmación de que las palabras más antiguas presuponen una relación cualquiera del sonido con la idea designada. No obstante, sin este supuesto es difícil explicar la génesis del lenguaje. En todo caso, aun en las palabras correspondientes a los periodos más avanzados, la idea vive en las palabras como un alma».[27] El intento de captar esta «alma» de los sonidos individuales y de las clases de sonidos ha seducido una y otra vez a los filósofos del lenguaje y a los lingüistas. No sólo la stoa avanzó por este camino, también Leibniz trató de escudriñar este sentido original de los sonidos y grupos de sonidos.[28] Según él, los más útiles y profundos estudios del lenguaje creyeron poder mostrar claramente el valor simbólico de determinados sonidos, no sólo en la expresión material de conceptos individuales, sino también en la representación formal de ciertas *relaciones* gramaticales. Humboldt encuentra confirmada esta conexión no sólo en la elección de determinados sonidos, para expresar determinados valores sentimentales —así por ejemplo, el grupo fonético *st* designa regularmente la impresión de lo firme y lo que derrite, el sonido *w* la impresión de un movimiento vacilante e inestable—, sino que creyó encontrarla aun en los elementos de la formulación lingüística, dirigiendo particularmente su atención a «lo simbólico» de los sonidos gramaticales.[29] También Jacob Grimm trató de mostrar que, por ejemplo, los sonidos que se emplean en las lenguas indogermánicas para formular las palabras de respuesta e interrogativas se encuentran estrechamente vinculadas a la *significación* espiritual de la

pregunta y la respuesta.[30] El hecho de que determinadas diferencias y graduaciones vocálicas se empleen para expresar determinadas graduaciones objetivas, particularmente para designar el mayor o menor *alejamiento* del objeto respecto del que habla, es un fenómeno que se da igualmente en las más diversas lenguas y esferas lingüísticas. Casi siempre son *a, o, u* las que designan la distancia más grande, mientras que *e, i* designan las menores.[31] También los diversos intervalos temporales son indicados de este modo mediante las diversas vocales o tonos vocálicos.[32] En la misma forma, ciertas consonantes y grupos consonánticos se utilizan como «metáforas fonéticas naturales» a las cuales corresponde en casi todos los grupos lingüísticos la función significativa idéntica o similar; así, por ejemplo, las labiales resonantes designan con sorprendente uniformidad la dirección hacia quien se habla, mientras que las linguales explosivas designan la dirección que parte del que habla, de tal modo que las primeras aparecen como expresión natural del «yo» y las últimas como expresión natural del «tú».[33]

Pero aunque estos fenómenos, por así decirlo, ostenten todavía el color de la expresión sensible inmediata, en ellos queda ya sobrepasada en lo fundamental la esfera de los recursos lingüísticos meramente mímicos e imitativos. Pues ahora ya no se trata de fijar en un sonido imitativo un objeto o una impresión sensibles, sino que la secuencia de sonidos cualitativamente graduados sirve para expresar una relación pura. Entre la forma y peculiaridad de esta relación y los sonidos en que se representa, ya no existe ninguna relación de semejanza material directa, puesto que el simple material del sonido en cuanto tal no es capaz de reproducir determinaciones puramente relacionales. La conexión se establece más bien captando una analogía de forma en la relación entre los sonidos, por una parte, y en la relación entre los contenidos designados por la otra, analogía en virtud de la cual se hace posible una *coordinación* de series completamente diferentes en cuanto al contenido. Con ello se alcanza aquella segunda etapa que, frente a la expresión meramente mímica, podemos caracterizar como la etapa de la *expresión analógica*. El paso de una a otra etapa se pone de manifiesto quizá con la máxima claridad en las lenguas que utilizan los tonos silábicos musicales para diferenciar la significación de las palabras o para expresar relaciones gramaticales. Aquí parecemos hallarnos aún muy cerca de la esfera mímica en la medida en que la función significativa pura está aún adherida al sonido sensorial mismo, no pudiéndosele desvincular de él. Humboldt dice de las lenguas indochinas que en ellas el discurso se vuelve una especie de canto o recitación en virtud de la diferenciación de las tonalidades de cada una de las sílabas y de la diversidad de acentos. Dice también que, por ejemplo, los grados de tonalidad de los siameses podrían perfectamente equipararse a una escala musical.[34] Asimismo, particularmente las lenguas del Sudán pueden expresar los más diversos matices significativos a través de tonos altos, medios o bajos, o bien a través de matices de tonos compuestos, como son el tono ascendente bajo-alto o el tono descendente alto-bajo. En parte, son diferencias etimológicas las que se indican de ese modo; es decir, la misma sílaba sirve, según su tono, para designar cosas o procesos completamente distintos, y en parte se expresan

determinadas distinciones espaciales y cuantitativas en los diversos tonos silábicos. Así, por ejemplo, se utilizan palabras con un tono alto para expresar grandes distancias, y palabras con tonos bajos para expresar la cercanía; aquéllas se emplean para expresar la velocidad, éstas para expresar la lentitud, y así sucesivamente.[35] Asimismo, determinaciones puramente formales y oposiciones pueden ser representadas lingüísticamente de la misma manera. Así, por ejemplo, mediante las puras variaciones de tono la forma afirmativa del verbo puede transformarse en forma negativa,[36] o bien puede determinarse la categoría gramatical de una palabra por medio de este principio, calificando como nombres o verbos, según el modo de pronunciarse, sílabas que de otro modo sonarían iguales.[37] Un paso más adelante y nos vemos conducidos al fenómeno de la *armonía vocálica,* que, como se sabe, domina toda la estructura de determinadas lenguas y grupos lingüísticos, principalmente la de las lenguas uralo-altaicas. Aquí el conjunto de las vocales se divide tajantemente en dos clases: la clase de las vocales fuertes y la de las débiles. En esto rige la regla de que al agregarse a la raíz sufijos, la vocal de los sufijos debe ser de la misma clase de la vocal de la sílaba radical.[38] Aquí la asimilación fonética de las partes integrantes de la palabra, esto es, un medio puramente sensible, sirve para conectar también formalmente estas partes, pasando de su «aglutinación» relativamente incoherente a un todo lingüístico, a una palabra u oración encerrada en sí misma. Al constituirse en unidad fonética en virtud del principio de la armonía vocálica, la palabra o proposición alcanza también su verdadera unidad de sentido: una conexión, que en primer lugar se refiere solamente a la cualidad de los sonidos individuales y su producción fisiológica, se convierte en vehículo para vincularlos en la unidad de un todo espiritual, en la unidad de una « significación».

Esta correspondencia «analógica» entre sonido y significación se muestra aún más clara y marcadamente en la función de ciertos recursos fundamentales del lenguaje, como por ejemplo en el empleo que se hace del recurso fonético de la *reduplicación* en la morfología y en la sintaxis. A primera vista, la reduplicación parece estar dominada aún por el principio de la imitación; la duplicación del sonido o de la sílaba parece estar meramente destinada a reproducir con la mayor fidelidad posible ciertas propiedades objetivas de la cosa o proceso designado. La repetición del sonido se ajusta mucho a la repetición que se da en la realidad o impresión sensibles. La repetición fonética tiene lugar allí donde una cosa se ofrece reiteradamente a los sentidos con los mismos atributos, allí donde el proceso temporal se lleva a cabo en una secuencia de fases idénticas o similares. Pero sobre esta base completamente elemental se levanta un sistema asombrosamente múltiple y dotado de los más sutiles matices significativos. La impresión sensible de la «mera pluralidad» se divide de inmediato conceptualmente en la expresión de la pluralidad «colectiva» y «distributiva». Ciertas lenguas que carecen de una designación para el plural tal como lo entendemos nosotros han desarrollado en su lugar la idea de la pluralidad distributiva hasta alcanzar una sutileza y una precisión supremas, distinguiendo con toda meticulosidad si un determinado acto se presenta como un todo indivisible o si se divide en varios actos separados. En este último

caso, es decir, si en el acto participan simultáneamente distintos sujetos, o si dicho acto es realizado por un mismo sujeto en diferentes momentos, en «estadios» individuales, la duplicación fonética aparece como expresión de esta separación distributiva. En su exposición de la lengua klamath, Gatschet ha mostrado cómo esta distinción fundamental ha llegado aquí a ser precisamente la categoría preponderante del lenguaje, que se infiltra en todas sus partes y determina toda su «forma».[39] También en otros grupos lingüísticos puede rastrearse cómo la duplicación de la palabra, que en los comienzos de la historia del lenguaje servía como simple medio para designar la cantidad, progresivamente se fue convirtiendo en expresión intuitiva de cantidades que no están dadas como totalidades cerradas, sino que se fraccionan en grupos aislados o en individuos.[40] Pero el rendimiento racional de este recurso lingüístico no se agota ni con mucho en lo anterior. Así como lo ha hecho en el caso de la representación de la pluralidad y la repetición, la reduplicación también puede intervenir para representar muchas otras relaciones, particularmente las relaciones de espacio y magnitud. Scherer la caracteriza como una forma gramatical originaria que esencialmente sirve para expresar tres intuiciones fundamentales: las de fuerza, espacio y tiempo.[41]

En un sencillo paso, a partir de la significación iterativa se desarrolla la significación puramente intensiva, tal como ocurre en la formación del comparativo en el adjetivo y de las formas intensivas en el verbo, que a menudo vuelven a transformarse después en formas causativas.[42] Mediante el simple recurso de la repetición fonética pueden indicarse también muy sutiles diferencias *modales* de una acción o acontecimiento. Así, por ejemplo, en distintas lenguas nativas americanas, la forma reduplicada del verbo se utiliza para designar una especie de «irrealidad» de la acción, para expresar que sólo existe como intención o «representación», pues no ha llegado a realizarse.[43] En todo esto la reduplicación evidentemente ha ido mucho más allá de la fase de la mera descripción sensible o de la indicación de un ser objetivo. Esto resalta, entre otras cosas, en la peculiar *polaridad* con que se emplea, en cuya virtud puede convertirse no sólo en expresión y en portador de modalidades de significación diferentes entre sí, sino incluso contrapuestas. Además de la significación intensiva, suele corresponderle también la significación precisamente contraria, la atenuante, tal como se la emplea en la formación de los diminutivos en el adjetivo y de las formas limitativas en el verbo.[44] También en la determinación de estadios temporales de una acción puede servir para expresar el presente o futuro, lo mismo que para expresar el pasado.[45] Ello revela con la máxima claridad que la reduplicación no es tanto la reproducción de un *contenido* representativo fijo y limitado, sino que en ella se traduce más bien una determinada *dirección* de la concepción y de la consideración y, por así decirlo, un cierto *movimiento* representativo. La función puramente formal de la reduplicación resalta aún más incisivamente ahí donde pasa de la esfera de la expresión cuantificadora al ámbito de la determinación pura de la relación. Entonces, lo que determina la reduplicación no es tanto el contenido significativo de la palabra como su categoría gramatical general. En lenguas en donde no puede distinguirse esta categoría por la mera forma de la palabra, frecuentemente

una palabra es transferida de una a otra categoría gramatical mediante la reduplicación del sonido o sílaba, cambiando, por ejemplo, un nombre en verbo.[46] En todos estos fenómenos, junto a los cuales podemos colocar otros semejantes, resalta con claridad cómo el lenguaje pugna constantemente por ampliar y finalmente romper el círculo de la expresión, aun allí donde parte de la expresión puramente imitativa o «analógica» hace una verdadera virtud de la necesaria ambigüedad del signo fonético. Porque justamente esta ambigüedad no permite que el signo siga siendo un mero signo individual; justamente es esa ambigüedad la que compele al espíritu a dar el paso decisivo que va de la función concreta del «designar» a la función general y universalmente válida de la «significación». Por así decirlo, en esta función el lenguaje sale de la envoltura sensible en que hasta ahora aparecía; la expresión mímica o analógica cede ante la expresión puramente simbólica que, precisamente, en y por virtud de su «otro ser», se convierte en portador de un nuevo y más profundo contenido espiritual.

III. El lenguaje en la fase de la expresión intuitiva

I. La expresión del espacio y de las relaciones espaciales

Al igual que en la epistemología, tampoco en la ón sobre el lenguaje puede trazarse una tajante línea divisoria entre el campo de lo sensible y el campo de lo inteligible en forma tal que ambos quedaran como esferas aisladas entre sí, correspondiendo a cada una de ellas una especie propia e independiente de «realidad». La crítica del conocimiento muestra que la mera sensación, en la cual se da simplemente una cualidad sensible privada de toda forma de *ordenación*, de ningún modo es un *factum* de la experiencia inmediata, sino un mero producto de la abstracción. La materia de la sensación no está dada nunca en sí y «antes» de toda conformación, sino que al establecérsela implica ya una referencia a la forma espacio-temporal. Pero esta primera referencia indeterminada se va determinando progresivamente con el progreso constante del conocimiento: la mera «posibilidad de yuxtaposición» y la «posibilidad de sucesión» se desenvuelven hasta formar el todo del espacio y el tiempo, como ordenación concreta y a la vez universal. Podría esperarse que el lenguaje, como reflejo del espíritu, reflejara de algún modo también este proceso fundamental. Y de hecho, la frase de Kant de que los conceptos sin las intuiciones están vacíos vale para la designación lingüística tanto como para la determinación lógica de los conceptos. Aun las más abstractas configuraciones del lenguaje revelan claramente la conexión que guardan con las bases intuitivas primigenias en que originalmente tienen sus raíces. También aquí la esfera del «sentido» no sólo no se aparta de la «sensibilidad», sino que ambas permanecen estrechamente unidas. El paso del mundo de la sensación al mundo de la «intuición pura», que la crítica del conocimiento demuestra que es un momento necesario en la estructuración del conocimiento, una condición del concepto puro del yo y del concepto puro del concepto, tiene su exacta contrapartida en el lenguaje. También aquí es en la estructura de las «formas de la intuición» donde primero se patentiza la especie y dirección de la síntesis espiritual que priva en el lenguaje, y sólo mediante estas formas, sólo mediante las intuiciones de *espacio, tiempo* y *número* puede el lenguaje llevar a cabo su función lógica: la configuración de las impresiones en representaciones.

La intuición *espacial* es la que ante todo demuestra continuamente esta compenetración de la expresión sensible y la espiritual en el lenguaje. Justamente en las expresiones más universales, creadas por el lenguaje para designar los procesos espirituales, resalta con la

mayor claridad el papel decisivo que juega la representación espacial. Incluso en las lenguas más altamente desarrolladas aparece esta reproducción «metafórica» de determinaciones espirituales mediante determinaciones espaciales. En alemán, esta conexión se manifiesta en expresiones como *vorstellen*, *verstehen, begreifen, begründen erötern*, etc.[1] Dicha conexión no sólo vuelve a aparecer en las lenguas emparentadas con la familia indogermánica, sino también en grupos lingüísticos completamente independientes y muy alejados de ella. Las lenguas de los pueblos primitivos se distinguen particularmente por la exactitud casi pictórica y mímica con la que expresan todas las determinaciones espaciales y los diferentes procesos y actividades. Así, por ejemplo, las lenguas aborígenes americanas raramente conocen un término que designe el caminar; en lugar de él poseen expresiones especiales para designar *subir* y *bajar*, así como también para designar muchos otros matices del movimiento; asimismo, dentro de la expresión que designa el estado de reposo se distinguen y separan con precisión el estar arriba y abajo, dentro y fuera de determinada circunscripción, el estar rodeado por algo, el estar en el agua, en el bosque, etc. Mientras que el lenguaje deja aquí sin designar un gran número de distinciones que nosotros expresamos en el verbo, o bien sólo les concede poca importancia, todas las determinaciones de lugar, situación y distancia se designan con la máxima acuciosidad mediante partículas con una significación originalmente local. El rigor y exactitud con que se hace esta designación suele ser considerado precisamente como su principio fundamental y su auténtico rasgo característico.[2] Crawford dice de las lenguas malayo-polinesias que en ellas las distintas posiciones del cuerpo humano se distinguen tan claramente que el anatomista, el pintor o el escultor podrían sacar buen provecho de ellas. Así, por ejemplo, en la lengua javánica 10 distintas modalidades del pararse y 20 del sentarse son reproducidas cada una mediante una palabra específica.[3] Una oración como la nuestra «el hombre está enfermo» sólo puede expresarse en varias lenguas americanas designando simultáneamente si el sujeto al cual se refiere la afirmación se encuentra a una mayor o menor distancia de la persona que habla o de la persona a quien se habla, y si para ambos es o no evidente. Asimismo, el lugar, la situación, la posición en que se encuentra el enfermo se indica frecuentemente mediante la forma de la proposición.[4] Todas las demás determinaciones van a la zaga de este rigor de la caracterización espacial o bien sólo son representadas indirectamente mediante las determinaciones de lugar. Esto se aplica tanto a las distinciones *temporales* como a las *cualitativas* y *modales*. Así, por ejemplo, en la intuición concreta el *fin* de una acción siempre se encuentra estrechamente relacionado con la *meta* espacial que se propone y con la dirección en que esta meta se persigue; consiguientemente, lo «final» o «intencional» del verbo se forma frecuentemente añadiéndole una partícula que sirve propiamente para designar el lugar.[5]

En todo ello se pone de manifiesto un rasgo común a todo pensamiento lingüístico que tiene también una gran importancia desde el punto de vista epistemológico. Para hacer posible la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a las intuiciones sensibles, Kant postula un tercer término intermedio, en el cual ambos, aunque en sí sean completamente

heterogéneos, deben armonizarse, encontrando dicha mediación en el «esquema trascendental», que es, por una parte, intelectual y, por la otra, sensible. A este respecto, para Kant el *esquema* se distingue de la mera *imagen:* «La imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva, mientras que el esquema de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y, por así decirlo, un monograma de la imaginación pura *a priori*, a través y de acuerdo con el cual se hacen posibles las imágenes que, no obstante, sólo tienen que ser enlazadas a los conceptos mediante el esquema que indican y con el cual no son enteramente congruentes».[6] Para poder aprehender y representar sensiblemente todas las representaciones intelectuales, que deben referirse a un esquema, el lenguaje posee semejante «esquema» en los términos que emplea para designar contenidos y relaciones espaciales. Es como si todas las relaciones intelectuales e ideales sólo fueran aprehensibles para la conciencia lingüística proyectándolas en el espacio y «reproduciéndolas» allí analógicamente. Sólo en las relaciones de lo «junto», «separado» y «uno al lado de otro» adquiere dicha conciencia el medio para representar las más heterogéneas conexiones, dependencias y oposiciones cualitativas.

Esta relación puede distinguirse y esclarecerse ya en la formación de los términos espaciales más elementales que conoce el lenguaje. Dichos términos aún tienen sus raíces en la esfera de la impresión inmediatamente sensible, pero, por otra parte, contienen el primer germen de donde se originan las expresiones puras de relación. Así pues, ellos están vueltos tanto hacia lo «sensible» como hacia lo «intelectual»; pues si bien en sus comienzos aún son enteramente materiales, por otra parte, sólo en ellos se abre propiamente el auténtico mundo formal del lenguaje. Por lo que se refiere al primer elemento, surge ya en la configuración fonética de los términos espaciales. Prescindiendo de las meras interjecciones, que, sin embargo, aún no «expresan» nada y no entrañan todavía ningún contenido significativo objetivo, apenas existe una clase de palabras que tengan el carácter tan marcado de «sonidos naturales» como las palabras que designan el aquí y el allá, el cerca y el lejos. Las partículas deícticas, que sirven para designar estas distinciones, casi siempre pueden identificarse todavía como repercusiones de «metáforas fonéticas» directas en la configuración que reciben en la mayor parte de las lenguas. Mientras el sonido sólo sirve para acentuar los ademanes en las diversas modalidades de señalar e indicar, aún no consigue salir de la esfera del *gesto* vocálico. Así se comprende el hecho de que casi siempre sean los mismos sonidos los que se emplean en las más diversas lenguas para designar ciertas determinaciones de lugar. Prescindiendo del caso en que vocales de diversa cualidad y tono sirven para graduar la expresión de la distancia espacial, es en ciertas consonantes y grupos consonánticos donde reside una tendencia sensible perfectamente determinada. Ya en los primeros balbuceos de los niños se separan marcadamente los grupos fonéticos con una tendencia esencialmente «centrípeta» de aquellos que tienen una tendencia «centrífuga». La *m* y la *n* se dirigen claramente hacia adentro, mientras que los sonidos explosivos, la *p* y la *b*, la *t* y la *d*, que se profieren hacia afuera, revelan la tendencia contraria. En el primer caso, el sonido indica un

impulso que revierte en el sujeto, mientras que en el segundo, el sonido implica una referencia al «mundo exterior», una indicación, un remitir, un rechazar. Si allá corresponde a los ademanes de asir, abrazar, atraer hacia sí, acá corresponde a los ademanes de mostrar y rechazar. A partir de esta distinción originaria se explica la notable uniformidad de las primeras «palabras» de los niños, que son las mismas en todo el planeta.[7] Y son los mismos grupos fonéticos los que se encuentran desempeñando una función esencialmente coincidente o semejante, como veremos si tratamos de remontarnos hasta el origen y el contenido fonético primitivo de las partículas demostrativas y pronombres de las distintas lenguas. Brugmann distingue una triple forma de señalar en los comienzos de la lengua indogermánica. La deixis del yo se contrapone aquí material y lingüísticamente a la deixis del tú, que a su vez se transforma en la forma general de la deixis del él. Aquí, la deixis del tú es indicada por su dirección y por el sonido característico que corresponde a esta dirección, sonido que está representado por la raíz demostrativa primitivamente indogermánica **to*, mientras que la referencia a la cercanía y a la distancia no juega aún ningún papel en ella. En ella sólo se establece la «oposición» al yo, la referencia general al objeto como algo que se le *opone;* sólo la esfera de lo que está fuera del propio cuerpo es destacada y delimitada. El desarrollo subsecuente lleva entonces a delimitar entre sí cada uno de los campos que se hallan dentro de esta esfera general.[8] Se separan el esto y el aquello, el aquí y el allá, lo cerca y lo lejos. Con ello se logra una articulación del mundo de la intuición espacial con los medios lingüísticos más simples que pueden pensarse, articulación que tiene una incalculable importancia por sus consecuencias espirituales. El primer marco, en el cual pueden quedar encuadradas todas las otras distinciones, ha quedado creado. Cómo el simple grupo de «sonidos naturales» pudo tener tal rendimiento es algo que se comprende perfectamente si tenemos en cuenta que el acto mismo de señalar, que queda fijado en estos sonidos, además de su aspecto sensible tiene un aspecto puramente espiritual; si tenemos presente que en este acto se traduce ya una nueva energía autónoma de la conciencia, que va más allá del campo de la mera sensación, de la cual es capaz también el animal.[9]

Por consiguiente, se comprende que precisamente la configuración de los pronombres demostrativos corresponde a aquellas «ideas elementales originarias de la formación del lenguaje que reaparecen igualmente en los más diversos grupos lingüísticos». Mediante simples cambios del sonido vocálico o consonántico, se expresan por todas partes determinadas diferencias en la situación o distancia de los objetos a los cuales se hace referencia. Aquí la vocal más grave expresa las más de las veces el lugar en que se encuentra la persona interpelada, el «allí», mientras que el lugar en que se halla la persona que habla se indica con la vocal más aguda.[10] Por lo que se refiere a la formación de los demostrativos mediante elementos consonánticos, el papel de señalar a lo lejos casi siempre corresponde a los grupos *d* y *t,* o también *k* y *g, b* y *p*. Las lenguas indogermánicas, semíticas y uralo-altaicas concuerdan inconfundiblemente en este uso.[11] En ciertas lenguas, *un* demostrativo sirve para designar lo que se encuentra dentro del campo perceptivo de la persona que habla; otro

demostrativo designa lo que se encuentra en el campo perceptivo de la persona interpelada, o bien se emplea una forma para un objeto cercano a la persona que habla, otra para un objeto igualmente lejano del que habla y del interpelado, y una tercera para un objeto que no está presente.[12]

Así pues, la exacta diferenciación de las *posiciones* espaciales y de las *distancias* espaciales constituye el punto de partida para proceder a la estructuración de la realidad objetiva y a la determinación de los objetos. La diferenciación de lugares se funda en la diferenciación de contenidos, del yo, tú y él por una parte, y la esfera de los objetos físicos por otra. La *crítica general del conocimiento* enseña que el acto de posición y separación espaciales es la condición previa necesaria para el acto de objetivación en general, para la «referencia de la representación al objeto». Ésta es la idea medular a partir de la cual Kant estructuró su «refutación del idealismo» considerado como idealismo empírico-psicológico. Ya la mera forma de la intuición espacial implica la referencia necesaria a una *existencia* objetiva, a algo real «en» el espacio. La contraposición de lo «interno» y lo «externo», sobre la que descansa la representación del yo empírico, sólo es posible postulando simultáneamente un objeto empírico, pues el yo sólo puede cobrar conciencia de los cambios de sus propios estados refiriéndolos a algo duradero, al espacio, y a algo permanente en el espacio. No sólo no podemos efectuar ninguna determinación temporal sino mediante el cambio en las relaciones exteriores (el movimiento), en relación a lo permanente en el espacio (por ejemplo, el movimiento del sol respecto de los objetos terrestres), sino que no contamos con nada permanente que pudiéramos poner como intuición bajo el concepto de una *sustancia*, como no sea la materia… La conciencia de mí mismo, en la representación *yo*, no es ninguna intuición sino una representación meramente *intelectual* de la actividad propia del sujeto pensante. De ahí que a este yo tampoco corresponda el predicado de intuición, predicado que, como permanente, pudiera servir de correlato a la determinación temporal en sentido interno.[13] El principio fundamental de esta demostración kantiana consiste en probar que la función particular del espacio es un medio y vehículo necesario para la función universal de la sustancia y su aplicación empírico-objetiva. Sólo mediante la interpenetración recíproca de ambas funciones toma forma para nosotros la intuición de una «naturaleza», de una totalidad cerrada de objetos. Al ser espacialmente determinado un contenido, al distinguírsele de la totalidad indiferenciada del espacio mediante rigurosas delimitaciones, adquiere dicho contenido una forma propia de ser; el acto de «extraer» y de aislar, de *existere*, le confiere la forma de «existencia» independiente. En la estructuración del lenguaje, esta circunstancia lógica se traduce en que también aquí la designación concreta de lugar y espacio sirve de medio para hacer surgir lingüísticamente cada vez más definidamente la categoría de «objeto». Este proceso puede identificarse en distintas direcciones del desarrollo del lenguaje. En el supuesto de que las terminaciones del nominativo en los masculinos y neutros de las lenguas indogermánicas se hayan derivado efectivamente de determinadas partículas demostrativas,[14] entonces resulta que un recurso para la designación de lugar sirvió de medio para expresar la

función característica del nominativo y su posición de «caso sujeto». Dicho recurso pudo convertirse en «portador» de la acción sólo al serle añadido un determinado rasgo locativo, una determinación espacial. Pero esta interpenetración de ambos factores, esta interacción espiritual entre la categoría de espacio y la de sustancia resalta esencialmente de modo más marcado en un producto peculiar del lenguaje que precisamente parece haber surgido de esta determinación recíproca. Cuando el lenguaje ha perfeccionado el uso del *artículo* definido, el objetivo de este artículo consiste en una constitución más definida de la representación de la sustancia, mientras que su *origen* pertenece inequívocamente al campo de la representación espacial. Puesto que el artículo definido es una creación del lenguaje relativamente tardía, este paso puede observarse aún claramente en múltiples ejemplos. En las lenguas indogermánicas aún puede rastrearse históricamente en detalle el surgimiento y difusión del artículo. El artículo falta no sólo en el antiguo hindú, en el antiguo iranio y en el latín, sino también en el griego arcaico, particularmente en la lengua homérica; sólo la prosa ética lo emplea de modo regular. La lengua germánica fijó como regla el empleo del artículo definido apenas en el periodo Medio Superior. Las lenguas eslavas nunca llegaron a desarrollar el uso consecuente del artículo abstracto.[15] En el grupo lingüístico semítico aparecen conexiones similares; en dicho grupo, en general, se utiliza el artículo, aunque algunas lenguas en particular, como el etíope, que se ha quedado en la etapa arcaica, no hacen uso de él.[16] Pero siempre que dicho uso se abre paso, puede reconocérsele claramente como una simple derivación de pronombres demostrativos. El artículo definido surge de la forma de la deixis del él; el objeto al cual hace referencia es identificado por el artículo, como lo que se encuentra «fuera» y «allí», separado espacialmente del «yo» y del «aquí».[17] Partiendo de esta génesis del artículo, se comprende que no alcance de modo inmediato su función lingüística generalísima, consistente en servir como expresión de la representación de la sustancia, sino sólo a través de una serie de mediaciones. La fuerza de «sustantivación» que le es propia se constituye sólo progresivamente.

En las lenguas de los pueblos primitivos se encuentran ciertos pronombres demostrativos utilizados en el mismo sentido del artículo definido; pero este empleo no está necesariamente referido a la clase de las palabras «sustantivas». En la lengua ewe, el artículo, colocado después de la palabra a la que se refiere, no sigue sólo a los sustantivos, sino también a los pronombres absolutos, a los adverbios y a las conjunciones.[18] Y aun allí donde el artículo se mantiene en la esfera de la designación de cosas, de la representación estrictamente «objetiva», puede observarse con claridad que la expresión general de «objetivación» que entraña sólo se desarrolla gradualmente a partir de significaciones más específicas. Cuanto más retrocedamos en el uso del artículo, tanto más concreto parecerá volvérsenos dicho uso; en lugar de una forma universal del artículo, encontramos diferentes variedades del mismo que cambian de acuerdo con la cualidad de los objetos particulares y las esferas de objetos. La *función* universal que presta lingüística e intelectualmente el artículo no se ha desvinculado todavía del carácter particular de los contenidos a los cuales se aplica. Las lenguas

indonesias, junto al artículo para cosas, conocen un artículo personal que figura antes de los nombres de individuos, tribus o también de los parentescos, no para calificarlos más precisamente de algún modo, sino meramente para identificarlos como nombres de personas, como nombres propios.[19] La lengua de los indios ponca distingue claramente entre los «artículos» que usan para objetos inanimados y aquellos que usan para objetos animados; entre los primeros, los objetos horizontales y redondos, dispersos o colectivos, por ejemplo, cuentan cada uno con un artículo particular, mientras que cuando se aplica el artículo a un ser vivo, se distingue con toda precisión si se encuentra sentado, parado o si se mueve.[20] Pero de modo particularmente notable e instructivo, ciertos fenómenos de la lengua somalí tienen un significado intuitivo-concreto que pertenece originalmente al artículo. La lengua somalí cuenta con tres formas de artículos que se distinguen entre sí por la vocal final a *[-a, -i y -o (o-u)]*. Lo que determina el empleo de una u otra forma es la relación espacial que guardan la persona o cosa de la cual se habla con respecto al sujeto que habla. El artículo que termina en *-a* designa a una persona o cosa que se encuentra inmediatamente próxima al sujeto, visible para él y además vista efectivamente por él; el que termina en *-o* se refiere a una persona o cosa que se encuentra más o menos alejada del sujeto que habla, pero que en la mayoría de los casos tiene a la vista, mientras que el artículo terminado en *-i* designa un contenido conocido en alguna forma por el sujeto, pero que a la sazón no se encuentra visiblemente presente.[21] Aquí, por así decirlo, casi puede palparse cómo la forma general de la «sustancialización» de la configuración en «cosa» expresada en el artículo tiene su origen en la función de la indicación espacial y permanece siempre vinculada a ella; cómo se ciñe íntimamente a las distintas modalidades de demostración y sus modificaciones, hasta que, en una etapa relativamente tardía, la categoría pura de sustancia se libera de las formas particulares de la intuición espacial.

Si tratamos de seguir todavía más lejos por las vías que toma el lenguaje para llegar finalmente a determinaciones y términos espaciales universales, partiendo de las primeras distinciones de lugar perfectamente definidas, parece confirmarse también aquí que la dirección de este proceso va de dentro hacia afuera. La «diferenciación de los lugares en el espacio» parte del punto en que se encuentra la persona que habla, avanzando a partir de aquí en círculos que se ensanchan concéntricamente hasta alcanzar la articulación del todo objetivo, del sistema y suma de la determinación locales. En un principio, las diferencias de lugar están estrechamente vinculadas a determinadas diferencias materiales, y de éstas, particularmente la diferenciación de los miembros del propio cuerpo es la que sirve de punto de partida para todas las otras determinaciones de lugar. Una vez que el hombre se ha formado una clara imagen de su propio cuerpo, una vez que lo ha concebido como un órgano más autosuficiente e intrínsecamente articulado, éste le sirve como de modelo para estructurar la totalidad del mundo. Aquí el hombre posee un sistema originario de coordenadas al que continuamente regresa y se refiere al progresar, tomando de él, consiguientemente, también las denominaciones que sirven para designar este progreso.

De hecho, casi siempre se ha observado que la expresión de relaciones espaciales está estrechamente vinculada a determinadas *palabras materiales*, entre las cuales nuevamente son las palabras que designan las partes aisladas del cuerpo humano las que ocupan el primer lugar. El dentro y fuera, el adelante y atrás, el arriba y abajo son designados asociándoseles a un determinado sustrato sensible que se encuentra dentro de la totalidad del cuerpo humano. Allí donde las lenguas más altamente desarrolladas suelen utilizar preposiciones o partículas pospositivas para expresar conexiones espaciales, las lenguas de los pueblos primitivos utilizan casi siempre expresiones nominales que, o bien son ellas mismas nombres de partes corporales, o bien se derivan claramente de ellos. Según Steinthal, las lenguas de los negros mandingas expresan nuestros conceptos preposicionales «muy materialmente», empleando para expresar «detrás» un sustantivo independiente que significa *espalda* o *trasero;* para «delante», la palabra que significa *ojo*, mientras que «sobre» es traducido por una palabra como *cuello*, «en» por *estómago*, etc.[22] En otras lenguas africanas y de los Mares del Sur, palabras como *rostro* y *espalda, cabeza* y *boca, lomo* y *caderas* desempeñan la misma función.[23] Y aunque a primera vista esto puede parecer quizás un modo particularmente «primitivo» de designación, resulta que tiene su exacto *analogon* y contrapartida aun en etapas de formación del lenguaje mucho más desarrolladas.[24] Pero, por otra parte, la lengua no suele contentarse con emplear meramente los nombres de miembros y órganos del cuerpo humano como «sustantivos espaciales», sino que, manteniéndose dentro del principio de esta designación, los hace objeto de una aplicación más general. La designación de «detrás» puede expresarse también mediante una palabra como *huella* en lugar de una palabra como *espalda;* «debajo» puede expresarse también mediante una palabra como *suelo* o *tierra;* «sobre» puede expresarse también mediante una palabra como *aire*.[25] Así pues, ahora la designación ya no se toma exclusivamente del perímetro del propio cuerpo, aunque el procedimiento que sigue el lenguaje en su representación de las relaciones espaciales sigue siendo el mismo. La representación de un objeto espacial concreto rige la expresión de las relaciones espaciales. Esto resalta con particular claridad en la configuración que experimentan los términos de relación espacial en la mayor parte de las lenguas uralo-altaicas; también aquí se emplean siempre expresiones nominales como *cumbre* o *cima, fondo, huella, mitad, círculo*, para designar «sobre» y «bajo», «adelante» y «detrás», «alrededor de», etc.[26] Y aun allí donde el lenguaje ha alcanzado ya gran libertad y una claridad abstracta en la expresión de relaciones puramente mentales se trasluce todavía muy claramente la antigua significación espacial y, con ella, también indirectamente la significación sensible-material de la cual se originó el término. Que también en las lenguas indogermánicas las «preposiciones» debieron de haber sido al principio palabras independientes queda probado por el hecho de que, al unirse a raíces verbales, la conexión resulta completamente floja, de tal modo que, por ejemplo, el aumento y la reduplicación figuran *entre* la preposición y la forma verbal.[27] También el desarrollo de algunas lenguas indogermánicas (por ejemplo, las lenguas eslavas) muestra cómo pueden seguir apareciendo recientes preposiciones «inauténticas» en las cuales la significación

material sigue viviendo en la conciencia lingüística misma o bien puede demostrarse directamente por la investigación históricolingüística.[28] En general, encontramos que *las formas de casos* indogermánicos sirvieron para expresar determinaciones externas espaciotemporales u otras determinaciones intuitivas, y sólo a partir de aquí fueron adquiriendo gradualmente su sentido «abstracto» posterior. El instrumento es originalmente el caso, con el que, al transformarse la intuición de la *coexistencia* espacial en la intuición de la circunstancia que acompaña y modifica, viene a indicar el medio o base para una acción. A partir del «de donde» espacial se desarrolla el «por lo que» causal, y a partir del «adónde» surge la idea general de propósito y fin.[29] Ciertamente, la teoría *localista de los casos* ha sido criticada no sólo por razones sacadas de la historia del lenguaje, sino a partir de consideraciones *epistemológicas* generales, con la misma frecuencia con la que con consideraciones de este tipo se ha tratado de fundamentarla y apoyarla. Si bien la concepción localista ha señalado que todo desarrollo del lenguaje y del pensamiento en general debe ir de lo intuitivo, de lo «vital-concreto» a lo conceptual, quedando así demostrado hasta cierto punto *a priori* el carácter originalmente espacial de todas las determinaciones de los casos,[30] a este argumento se ha replicado que sin derecho alguno constriñe el concepto de intuición a un determinado campo, al campo de la intuición espacial. De acuerdo con esto, no sólo el movimiento en el espacio, sino también muchas otras relaciones dinámicas, como victoria y derrota, causa y efecto, estarían dadas inmediata y sensiblemente, serían algo que se ve con los ojos.[31] Esta objeción, que ha sido planteada por B. Delbrück —al menos en la forma en que él la concibe—, es, empero, insostenible. Porque a partir del análisis de Hume acerca del concepto de causalidad ya no queda duda de que no existe impresión sensible ni intuición inmediata alguna de lo que llamamos «causalidad». Todo lo que nos está «dado» de la relación entre causa y efecto se reduce a ciertas relaciones espaciales y temporales, a relaciones de yuxtaposición y sucesión. Incluso Wundt, que replica a la teoría localista en el sentido de que lo espacial en modo alguno agota *todas* las propiedades intuitivas-sensibles de los objetos, vuelve a quitar el filo a su propia objeción al reconocer expresamente que las propiedades espaciales tienen la prioridad característica frente a todas las demás, pues todas las demás relaciones también vendrían a ser siempre espaciales, mientras que sólo las relaciones espaciales podrían constituir por sí solas el contenido de la intuición.[32] Ello hace probable *a priori* que también el lenguaje pueda progresar y llegar a expresar relaciones puramente «intelectuales» sólo si rompe la conexión que guarda con las relaciones espaciales y, por así decirlo, la «abstrae» de ellas. En la estructura acabada de nuestras lenguas de flexión también puede distinguirse en cada una de las principales formas de los casos una determinada función lógico-gramatical que esencialmente desempeñan. A través del nominativo se designa el agente de la acción; a través del acusativo o genitivo se designa su objeto, en la medida en que se ve afectado parcial o totalmente por la acción. Y aun los casos locativos en sentido estricto pueden insertarse dentro de este esquema, en la medida en que ellos, junto a su sentido específicamente espacial, expresan al mismo tiempo una conexión

general en que se encuentra el concepto sustantivo con respecto al concepto verbal.[33] Pero, si bien visto desde este punto de vista, el sentido lógico-gramatical bien puede aparecer como el πρότερον τῇ φύσει frente al sentido espaciointuitivo, consideraciones epistemológicas y de historia del lenguaje llevan necesariamente a reconocer en el segundo el auténtico πρό τερον πρὸς ἡμας. La primacía de la significación espacial frente a la lógico-gramatical resulta de hecho tanto más evidente cuanto más consideramos las lenguas que han desplegado la mayor fertilidad en la formación de «formas de casos». Al lado de las lenguas aborígenes americanas,[34] destacan ante todo en este aspecto las lenguas del grupo lingüístico uralo-altaico. Pero justamente ellas no llegaron a formar los tres casos «propiamente gramaticales», de tal modo que las relaciones que en las lenguas indogermánicas se expresan mediante nominativo, genitivo y acusativo se indican en ellas meramente por el contexto. Falta un auténtico nominativo como caso-sujeto, y el genitivo, o bien no encuentra ninguna expresión formal, o bien está representado por la «forma adhesiva» pura que no designa sino la presencia local. Pero, por otra parte, abundan aquí las expresiones para las determinaciones puramente espaciales, junto a las designaciones de lugar en cuanto tales, que presentan la mayor riqueza y precisión con las designaciones de la situación de una cosa o de la dirección de un movimiento. De este modo surgen casos alativos y adhesivos, inesivos e ilativos, translativos, delativos y sublativos, los cuales expresan el reposo dentro del objeto, el estar con él, el entrar en él, el salir de él, etc.[35] «Estas lenguas —así describe Fr. Müller el proceso espiritual que aquí subyace— no permanecen simplemente junto al objeto, sino que penetran, por así decirlo, al interior del objeto y contraponen formalmente lo interior y lo exterior, la parte superior y la parte inferior del mismo. Combinando las tres relaciones de reposo, movimiento hacia el objeto y movimiento alejándose del objeto, con las categorías de lo interno y lo externo y, en algunas lenguas, de lo “arriba”, surgen una cantidad de formas de casos para los cuales nuestras lenguas carecen completamente de sensibilidad, no siendo por ello capaces de reproducirlos de manera adecuada.»[36] Dado lo cerca que esta expresión puramente *intuitiva* de las relaciones de casos se encuentra aún de la relación meramente sensible, es digno de notar que, a pesar de la sutileza en la diferenciación de las *relaciones* espaciales, estas mismas sean traducidas aún mediante *sustantivos* materiales.

Por sensible que sea su configuración lingüística, la expresión de dirección y de distinciones direccionales, frente a la mera expresión del ser, de la permanencia en un lugar, entraña en verdad un nuevo factor espiritual. De parecida manera a los sustantivos espaciales, en muchas lenguas hay también *verbos espaciales* que sirven para designar las relaciones que nosotros solemos traducir por medio de preposiciones. Humboldt, quien en la obra sobre el kawi ilustra el empleo de dichos verbos mediante ejemplos sacados de la lengua de Java, agrega que, frente al uso de los sustantivos espaciales, el uso de los verbos espaciales denota un sentido lingüístico más fino, puesto que la expresión de una acción se mantiene más libre de toda mezcla material que si se le designara mediante un mero sustantivo.[37] De hecho, las relaciones espaciales empiezan aquí a volverse fluidas, en contraste con la expresión

sustantiva, que siempre posee una cierta rigidez. La expresión de la acción pura, que en sí misma es todavía por completo intuitiva, prepara la futura expresión abstracta de relaciones puras. Aquí los términos guardan nuevamente en la mayoría de los casos una conexión con el propio cuerpo, pero el lenguaje ya no se apoya ahora en sus partes aisladas, sino en sus movimientos; ya no se apoya, en cierto modo, en su ser puramente material, sino en su actividad. Incluso existen razones histórico-lingüísticas que indican que en algunas lenguas en que aparecen los verbos espaciales junto a los sustantivos espaciales, éstos representan la creación más temprana, mientras que los primeros representan una creación relativamente más tardía.[38] Así pues, el verbo y su contenido significativo traducen primero la diferencia del «sentido» del movimiento, esto es, la diferencia de moverse de un lugar y moverse hacia ese lugar. En una forma más atenuada, estos verbos aparecen entonces a manera de sufijos a través de los cuales el tipo y dirección del movimiento son caracterizados. A través de semejantes sufijos, las lenguas aborígenes americanas expresan si el movimiento tiene lugar dentro o fuera de un espacio determinado, particularmente dentro o fuera de la casa; si se verifica sobre el mar o sobre una faja de tierra firme, en el aire o en el agua; si se produce desde tierra adentro hacia la costa o viceversa, o bien de la hoguera hacia la casa o de ésta hacia aquélla.[39] De entre toda esta variedad de distinciones dadas según el punto de partida y de destino del movimiento, así como también según el tipo y medio de su ejecución, destaca ante todo *una* determinada contraposición que ocupa cada vez un lugar más central en la designación. Evidentemente, el sistema natural de coordenadas y en cierto sentido «absoluto» para toda representación de movimientos está dado para el lenguaje por el lugar que ocupa el que habla y el lugar que ocupa el interpelado. Así, a menudo se distingue con gran exactitud y precisión si un movimiento va del que habla al interpelado o viceversa, así como, finalmente, si el movimiento va del que habla hacia una tercera persona o cosa no interpeladas.[40] Sobre la base de diferenciaciones concretas como las anteriores, tal como la que hace mediante la vinculación con cualquier cosa sensible o con el «yo» y el «tú», el lenguaje desarrolla entonces las designaciones más generales y «abstractas». Ahora pueden surgir determinadas clases y esquemas de sufijos direccionales que clasifican todos los movimientos posibles de acuerdo con ciertos puntos principales del espacio, particularmente con los cuatro puntos cardinales.[41] En general, parece que las diferentes lenguas, en el modo de distinguir la expresión del reposo de la expresión del movimiento, pueden seguir diversos procedimientos. Los acentos pueden distribuirse entre ambos de múltiples maneras: mientras que las lenguas de tipo puramente «objetivo» de la forma expresiva nominal preferirán los términos de lugar sobre los términos de movimiento, y preferirán la expresión de reposo sobre la expresión de dirección, en los tipos de lenguas verbales prevalecerá en general la relación inversa. Una posición intermedia la ocupan quizás aquellas lenguas que mantienen el primado de la expresión de reposo sobre la dirección, pero configurándola verbalmente. Así, por ejemplo, en las lenguas del Sudán, para expresar las relaciones espaciales, como arriba y abajo, dentro y fuera, emplean siempre sustantivos espaciales que, no obstante, todavía entrañan un verbo

que indica la permanencia en un lugar. Este «verbo de lugar» se emplea siempre para expresar una actividad que ocurre en un determinado lugar.[42] Es como si la intuición de la *actividad* misma no pudiera desprenderse de la de la *existencia* meramente espacial, como si en cierto modo fuera aún presa de ella;[43] pero, por otra parte, este ser allí, la mera existencia en un lugar, parece como una especie de comportamiento fáctico del sujeto que se encuentra en él. También aquí aparece cómo la intuición originaria del lenguaje permanece dentro de «lo dado» del espacio, y cómo se ve no obstante necesariamente conducido más allá de ello en cuanto procede a representar el movimiento y la actividad pura. Cuanto más enérgicamente se vuelve la atención sobre estos últimos y cuanto más incisivamente se les aprehende en su peculiaridad, tanto más debe operarse finalmente la transformación de la unidad puramente objetiva, sustancial, del espacio en una unidad dinámico-funcional; tanto más debe estructurarse el espacio mismo, por así decirlo, como la totalidad de la dirección de acción, de las lineas de dirección y fuerza del movimiento. Con ello, un nuevo factor ingresa en la estructura del mundo de la representación, que hasta ahora hemos considerado en su aspecto objetivo. En esta esfera de formación del lenguaje se confirma la ley general de toda forma espiritual, según la cual su contenido y rendimiento no consiste en la simple copia de algo objetivamente presente, sino en la creación de una nueva *relación*, de una correlación peculiar entre el «yo» y la «realidad», entre las esferas «subjetiva» y «objetiva». En virtud de esta interrelación, también en el lenguaje la «vía hacia afuera» se convierte al mismo tiempo en «vía hacia adentro». Sólo en la determinación creciente que alcanza en el lenguaje la intuición exterior consigue también desarrollarse verdaderamente la interior; precisamente la configuración de la palabra espacial se convierte para el lenguaje en medio para designar el yo y para delimitarlo frente a otros sujetos.

Ya el más antiguo estrato de términos espaciales deja ver con claridad esta conexión. En casi todas las lenguas fueron los *demostrativos espaciales* los que constituyeron el punto de partida para la designación de los *pronombres personales*. La relación de ambas clases de palabras es histórica y lingüísticamente tan estrecha que resulta difícil decidir cuál de ellas hemos de considerar como anterior o posterior, cuál como fundamental y cuál como derivada. Mientras que Humboldt, en su tratado fundamental *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* [Sobre la relación de los adverbios de lugar con el pronombre en algunas lenguas], trató de probar que la designación de los pronombres personales se deriva en general de palabras con un sentido y origen español, la moderna investigación lingüística se inclina en gran medida a invertir la relación refiriendo los tres demostrativos característicos, que se encuentran en la mayoría de las lenguas, a la tricotomía original y natural de las personas «yo», «tú» y «él». Pero como quiera que se decida esta cuestión genética, en todo caso resulta evidente que los pronombres personales y demostrativos, las designaciones originales de personas y espacio, están estrechamente relacionados en cuanto a su estructura global y pertenecen de algún modo al mismo estrato del pensamiento lingüístico. La oposición del aquí, allá y acullá, así como la oposición del yo, del

tú y del él surgen del mismo acto mitad mímico y mitad lingüístico del indicar, de las mismas formas fundamentales de la deixis. «Aquí —hace notar Georg von der Gabelentz— es siempre donde estoy, y lo que está aquí lo llamo *esto*, en contraposición a *eso* y *aquello* que está *allá* y *acullá*, respectivamente. Así se explica el empleo latino de *hic, iste, ille* = *meus, tuus, ejus*, y también en el chino la coincidencia de los pronombres de segunda persona con conjunciones que designan proximidad espacial y temporal, y semejanza.»[44] Humboldt, en el tratado arriba mencionado, demostró la misma conexión en las lenguas malayas, en el japonés y en el armenio. En el desarrollo conjunto de las lenguas indogermánicas se pone aún más de relieve que el pronombre de tercera persona no puede separarse en cuanto a su forma del correspondiente pronombre demostrativo. Así como el *il* francés se remonta al *ille* latino, el *is* gótico (*er* en alemán moderno) corresponde al *is* latino; y aun en el caso de los pronombres *yo* —*tú* de las lenguas indogermánicas— no puede dejar de reconocerse la conexión etimológica con los pronombres demostrativos.[45] Relaciones exactamente correspondientes se encuentran en el círculo de lenguas semitas y altaicas[46] así como en las lenguas aborígenes de Norteamérica y Australia.[47] Estas últimas revelan, empero, un rasgo altamente distintivo. Sabemos que algunas lenguas aborígenes del sur de Australia, cuando expresan alguna acción en tercera persona, añaden un calificativo espacial al sujeto y al objeto de dicha acción. Así pues, para decir que un hombre golpeó a un perro con una lanza, la oración debe rezar más bien que el hombre «ahí delante» golpeó al perro «ahí detrás» con esta y aquella arma.[48] En otras palabras, aún no existe ninguna designación abstracta y general de «él» o «éste», sino que la palabra de que se echa mano en la expresión está fundida todavía con un determinado gesto fonético deíctico del cual no puede desprenderse. La misma conexión está en la base de algunas lenguas que poseen expresiones que designan al individuo del que se habla en una posición perfectamente determinada: sentado, acostado, parado, caminando o viniendo, faltando una expresión unitaria para el pronombre de tercera persona. La lengua de los cheroquis, en la cual semejantes diferenciaciones son particularmente pronunciadas, en lugar de *un* pronombre personal de tercera persona posee nueve de ellos.[49] Otras lenguas distinguen en la primera, segunda y tercera persona si el sujeto está visible o invisible, y utilizan para cada uno de estos casos un determinado pronombre.[50] Además de las distinciones espaciales de posición y distancia, frecuentemente se expresa también la presencia o no-presencia temporal mediante la forma determinada del pronombre, y aun pueden añadirse otros rasgos calificativos a los rasgos espaciales y temporales.[51] Como se ve, en todos estos casos aun corresponde un matiz inmediato-sensible, pero ante todo espacial, a las expresiones que posee el lenguaje para diferenciar de modo puramente «espiritual» las tres personas. Según Hoffmann, el japonés acuñó una palabra para el *yo* a partir de un adverbio de lugar que propiamente significa «centro», y a partir de otro adverbio que significa «allí» o «acullá» acuñó una palabra para *él*.[52] En fenómenos de este tipo se revela inmediatamente cómo el lenguaje, por así decirlo, traza un círculo senso-espiritual en derredor del que habla, y asigna al «yo» el centro y la periferia al «tú» y al «él». El característico «esquematismo» del

espacio, que con anterioridad hemos venido observando en la estructuración del mundo de los objetos, opera aquí en una dirección inversa, y sólo en esta doble función experimenta la representación del espacio en la totalidad del lenguaje su completo desarrollo.

II. La representación del tiempo

El lenguaje tiene que llevar a cabo una tarea esencialmente más difícil y compleja que en el desarrollo de las determinaciones y designaciones espaciales a fin de lograr una exacta distinción y designación de las relaciones *temporales*. La simple coordinación de la forma del espacio y del tiempo, que tanto se buscó llevar a cabo en la investigación epistemológica, no encuentra confirmación alguna en el lenguaje. Aquí más bien se evidencia que es una determinación de otro tipo y, por así decirlo, de una dimensión superior la que tienen que llevar a cabo el pensamiento en general y el pensamiento lingüístico en particular en la estructuración de la representación del tiempo y en la diferenciación de la dirección a intervalos de tiempo. Pues el «aquí» y el «allá» pueden ser reducidos a una unidad intuitiva de un modo mucho más simple y directo que en el caso de cada uno de los momentos del tiempo, el ahora, el antes y el después. Lo que precisamente caracteriza a estos momentos como momentos *temporales* es que nunca pueden estar dados «simultáneamente» a la conciencia como las cosas de la intuición objetiva. Las unidades, las partes que parecen vincularse en todo caso espontáneamente en la intuición espacial, más bien se excluyen entre sí; el ser de una determinación significa el noser de la otra, y viceversa. De ahí que el contenido de la representación del tiempo no esté nunca contenido en la intuición inmediata, sino que aquí juega un papel mucho mayor que en la representación del espacio el aspecto decisivo del pensamiento analítico y sintético. Puesto que los elementos del tiempo en cuanto tales sólo existen porque la conciencia atraviesa por ellos, diferenciándolos entre sí, este mismo acto del atravesar, este *discursus* pasa a ser la forma característica del concepto mismo de tiempo. Pero con ello el «ser», que nosotros designamos como el ser de la sucesión, como el ser del tiempo, parece elevado a un nivel de idealidad completamente distinto al de la existencia determinada de modo meramente espacial. El lenguaje no puede alcanzar este nivel inmediatamente, sino que aquí está sometido también a la misma ley interna que rige su formación interna y su progreso. El lenguaje no crea nuevos medios de expresión para cada nueva esfera de significación que se le abre, sino que su fuerza reside justamente en configurar de modo diverso un determinado material dado de tal manera que pueda ponerlo al servicio de una nueva tarea e imprimirle una nueva forma espiritual sin necesidad de variar su contenido.

El examen del procedimiento empleado por el lenguaje en la formación de los términos espaciales originales ha mostrado cómo éste se sirve siempre de los medios más simples. El tránsito de lo sensible a lo ideal se verifica siempre de modo tan gradual que en un principio apenas se advierte que se trata de un viraje decisivo en la actitud espiritual general. Las

designaciones para las antítesis de lugar y dirección en el espacio se forman a partir de una materia sensible estrictamente limitada, a partir de la diferencia de matiz de las vocales y a partir de las cualidades fonéticas y afectivas peculiares de algunas consonantes y grupos de consonantes. El mismo proceso en el desarrollo se manifiesta desde un nuevo ángulo cuando consideramos el modo en que llega a acuñar sus *partículas temporales* originarias. Así como el límite entre los sonidos naturales y afectivos y los términos espaciales más simples aparecía como un límite siempre fluido, el mismo tránsito continuo e inadvertido aparece también entre la esfera lingüística que comprende las determinaciones espaciales y aquella que comprende las determinaciones temporales. Aun en nuestras modernas lenguas cultas ambas esferas constituyen en gran medida una unidad inseparable; aun en ellas el hecho de emplear una misma palabra para expresar relaciones espaciales y temporales constituye un fenómeno corriente. Pruebas más abundantes de esta conexión nos son ofrecidas por las lenguas de los pueblos primitivos, que en múltiples casos no parecen poseer ningún otro recurso formativo para expresar la representación temporal que el antes aludido. Los simples adverbios de lugar se emplean indistintamente también en sentido temporal, de tal modo que, por ejemplo, la palabra usada para «aquí» confluye con la palabra para «ahora», y la palabra para «allá» con la palabra para «antes» o «después».[53] Esto se ha tratado de explicar diciendo que la cercanía o lejanía espacial y temporal se condicionan mutuamente de modo objetivo; que lo que ha ocurrido en regiones espacialmente alejadas suele ser también temporalmente algo pasado y que ha quedado muy atrás en el momento en que se habla de ello. Pero evidentemente aquí no están en cuestión tanto aquellas conexiones reales y fácticas como las conexiones puramente ideales, como un nivel de la conciencia que aún se encuentra relativamente indiferenciado y que todavía no es sensitivo a las diferencias específicas de la forma del espacio y del tiempo en cuanto tal. En las lenguas de los pueblos primitivos aun relaciones temporales relativamente complejas, para las cuales las lenguas cultas desarrolladas han creado expresiones apropiadas, son designadas frecuentemente con los medios expresivos espaciales más primitivos.[54]

Mientras subsista este vínculo material, el carácter peculiar de la forma temporal en cuanto tal no puede manifestarse en el lenguaje con pureza. Involuntariamente, las formas estructurales del tiempo se transforman en las del espacio. El «aquí» y el «allá» en el espacio se encuentran sólo en una simple relación de distancia; aquí se trata simplemente de la separación, la distinción de dos puntos espaciales, sin que en la relación haya preferencia por alguna dirección en el tránsito de uno a otro punto. Como momentos del espacio, ambos puntos poseen la «capacidad de coexistencia» y subsisten uno frente al otro; el «allá» puede transformarse en el «aquí» mediante un simple movimiento, y el «aquí», una vez que ha dejado de ser tal, puede volver a su forma anterior mediante el movimiento contrario; pero en contraste con esto, junto con la separación y la distancia correlativas entre sus elementos individuales, el tiempo muestra un «sentido» peculiar e irreversible en el que transcurre. La dirección del pasado al futuro o la del futuro al pasado es algo propio e inconfundible. Pero

ahí donde la conciencia permanece aún preferentemente dentro del ámbito de la intuición espacial y sólo capta las determinaciones temporales en la medida en que pueda aprehenderlas y designarlas mediante analogías espaciales, esta peculiaridad de las direcciones temporales también debe quedar necesariamente en la oscuridad. Como en el caso del espacio, aquí también todo se remonta a la simple diferencia de cercanía y lejanía. La única diferencia esencial captada y agudamente expresada es la que existe entre el «ahora» y el «no ahora», entre el presente inmediato y lo que se encuentra «fuera» del mismo. En verdad, este presente no debe ser pensado estrictamente como un punto simplemente matemático, sino que posee una extensión determinada. El ahora, considerado no como abstracción matemática sino como un ahora físico, comprende la totalidad de contenidos que pueden ser contemplados en conjunto en una unidad temporal inmediata, que pueden ser condensados en el todo de un instante como una unidad vivencial elemental. El ahora no es el punto límite meramente pensado que separa lo anterior de lo posterior, sino que posee en sí mismo una cierta duración que llega hasta el recuerdo inmediato, hasta la memoria concreta. De acuerdo con esta forma de la intuición primaria del tiempo, la totalidad de la conciencia y de sus contenidos se divide, por así decirlo, en dos esferas: en una esfera clara alcanzada e iluminada por la luz del «presente» y en otra esfera oscura; pero entre estos dos niveles fundamentales falta toda mediación y toda comunicación, toda diferencia de matices y de grados.

La conciencia completamente desarrollada, particularmente la conciencia del conocimiento científico, se distingue porque no se queda en esta simple antítesis del «ahora» y el «no ahora» sino que la desenvuelve lógicamente en toda su plenitud. Para dicha conciencia se dan una multitud de *grados* temporales comprendidos todos en un *orden* unitario en el cual cada momento tiene una posición perfectamente determinada. El análisis epistemológico muestra que este orden no está «dado» por la sensación ni puede ser creado a partir de la intuición inmediata. Antes bien, dicho orden es una obra del entendimiento y en particular una obra de la deducción causal. La categoría de causa y efecto es la que transforma la mera intuición de la sucesión en la idea de un orden temporal unitario del acaecer. La simple distinción de cada uno de los momentos temporales debe transformarse, primero, en el concepto de una interdependencia dinámica entre ellos, y el tiempo —como forma pura de la intuición— debe compenetrarse de la función del juicio causal antes de que esta idea pueda desarrollarse y afianzarse, antes de que el sentimiento inmediato del tiempo se convierta en el concepto sistemático del tiempo como una condición y un contenido del conocimiento. El desarrollo de la física moderna nos ha mostrado claramente lo largo que es el camino de uno a otro, así como las dificultades y paradojas por las que atraviesa. Kant ve en las «analogías de la experiencia», en los tres principios sintéticos de sustancia, causalidad e interacción, las condiciones y fundamentos para establecer las tres diferentes relaciones temporales posibles, para constituir la permanencia, la sucesión y la simultaneidad. El progreso de la física, hasta llegar a la teoría de la relatividad general y la transformación que experimentó el concepto del tiempo en dicha teoría, ha mostrado que este esquema relativamente simple, tomado de la forma fundamental de la mecánica newtoniana, debe ser sustituido también

epistemológicamente por determinaciones más complejas.[55] En términos generales, pueden distinguirse tres etapas distintas en el progreso que va del sentimiento temporal al concepto de tiempo, etapas que tienen una significación decisiva también para el reflejo lingüístico de la conciencia temporal. En la primera etapa la conciencia está dominada meramente por la antítesis del «ahora» y el «no ahora», antítesis que en sí misma no ha experimentado todavía ninguna diferenciación ulterior; en la segunda etapa, determinadas «formas» empiezan a diferenciarse unas de otras, empieza a separarse la *acción terminada* de la *no terminada*, la *duradera* de la *pasajera*, diferenciándose de modo determinado los *tipos de acción* temporales, hasta que, finalmente, se llega al concepto puro de *relación temporal* considerado como *concepto ordenador* abstracto, surgiendo los diferentes *niveles del tiempo* en su contraposición y condicionalidad recíproca.

Porque aún más que en el caso de las relaciones espaciales, en el caso de las relaciones temporales resulta que no pueden llegar a la conciencia ya como relaciones, sino que su carácter de relaciones se va perfilando sólo mezclado y encubierto por otras determinaciones, particularmente con caracteres de cosas y de cualidades. Si bien las determinaciones espaciales ponen ciertos rasgos distintivos frente a las restantes cualidades sensibles por medio de las cuales se distinguen las cosas, en tanto que cualidades, dichas determinaciones se encuentran en el mismo plano. El «aquí» y el «allá» no agregan al objeto del que predican nada más que cualquier otro «esto» o «aquello». Así pues, todas las designaciones de la *forma* espacial tienen que partir de determinadas designaciones materiales. Si trasladamos esta concepción del espacio al tiempo, también aquí las diferencias temporales de significación aparecen como puras diferencias cualitativas. A este respecto, es particularmente característico el que no aparezcan sólo en el verbo sino también en el nombre. Para el modo de apreciación que ha privado en nuestras lenguas cultas desarrolladas, la determinación temporal se adhiere esencialmente a aquellas partes del discurso que implican la expresión de un proceso o actividad. El sentido del tiempo y la multiplicidad de relaciones que implica pueden ser captados y fijados sólo en el fenómeno del cambio. El verbo, como expresión de un determinado estado del cual se produce el cambio, o como designación del acto de transición mismo, aparece como el auténtico y único portador de las determinaciones temporales, parece ser la «palabra temporal» xar’é^ox^v. Todavía Humboldt trató de probar el carácter necesario de esta conexión partiendo de la natura y peculiaridad de la representación temporal, por una parte, y de la representación verbal, por la otra. Según Humboldt, el verbo es la condensación de un atributivo energético (no meramente cualitativo) a través del ser. En el atributivo energético yacen los estadios de la acción, mientras que en el ser yacen los del tiempo.[56] Pero al lado de esta consideración general que se encuentra en la introducción a la *Kawi-Werke*, en la obra misma aparece la indicación de que no todas las lenguas traducen esta relación con la misma claridad. Según Humboldt, mientras que nosotros estamos acostumbrados a pensar la relación de tiempo sólo vinculada al verbo como parte de la conjugación, las lenguas malayas, por ejemplo, han desarrollado un uso que no puede

explicarse sino por el hecho de que vinculan esa relación al nombre.[57] Este uso resalta con gran claridad ahí donde el lenguaje utiliza directamente también para diferenciar las determinaciones temporales los mismos medios que ha desarrollado para diferenciar las relaciones espaciales. El somalí emplea la antes mencionada variación en las vocales del artículo definido con el fin de expresar no sólo diferencias de posición espacial sino también diferencias temporales. El desarrollo y designación de las representaciones temporales corre aquí en forma estrictamente paralela a las de las representaciones espaciales. Puros *nombres* que para nuestra representación no tienen ni el más mínimo carácter de determinaciones temporales, por ejemplo, palabras como «hombre» o «guerra», pueden ser dotadas de un cierto índice temporal por medio de las tres vocales-artículos. La vocal -*a* sirve para designar lo temporalmente presente; la vocal -*o* designa lo temporalmente ausente, con lo que no se hace ninguna distinción entre el futuro y el pasado aún no muy lejano. Sobre la base de esta división, sólo de modo indirecto se distingue con claridad en la expresión de la acción si ésta está concluida o no, si es momentánea o implica una mayor o menor duración.[58] Los caracteres temporales expresados en el nombre podrían tomarse fácilmente como prueba de un sentido temporal particularmente agudo y refinado si no fuera porque, por otra parte, justamente aquí el sentido temporal y el sentido espacial se confunden completamente en la medida en que no se encuentra todavía desarrollada la conciencia del carácter específico de las direcciones temporales. Esos contenidos del ahora y del no-ahora están tan claramente diferenciados como los contenidos del aquí y del allá, pero la distinción de pasado y futuro retrocede hasta dicha diferenciación, con lo que aquel momento decisivo para la conciencia de *la forma* pura del tiempo y su carácter específico, se retrasa en su desarrollo.

El desarrollo del lenguaje infantil muestra, por una parte, que la formación de los adverbios de tiempo esencialmente tiene lugar con posterioridad a la de los adverbios espaciales y que, por otra parte, expresiones como «hoy», «ayer» y «mañana» no tienen en un principio ningún sentido temporal claramente definido. El «hoy» es la expresión del presente en general, el «mañana» y el «ayer» son expresiones para el futuro o el pasado en general; así pues, con ellos se distinguen determinadas cualidades temporales, pero sin llegar a una medida cuantitativa, una medida de intervalos temporales.[59] La consideración de algunas lenguas en las cuales aun las diferencias cualitativas de pasado y futuro con frecuencia se borran completamente, parece llevarnos un paso todavía más atrás. En la lengua ewe uno y el mismo adverbio sirve para designar tanto el «ayer» como el «mañana».[60] En la lengua schambala se usa la misma palabra para referirse tanto al pasado remoto como para apuntar al futuro distante. «Este fenómeno, tan sorprendente para nosotros —hace notar uno de los estudiosos de esta lengua— se explica naturalmente por el hecho de que los negros ntu conciben el tiempo como una cosa, y por esto para ellos sólo hay un hoy y un no-hoy. Si esto último fue ayer o será mañana les es indiferente; sobre ello no reflexionan porque para ello se requiere no sólo la intuición, sino el pensamiento y la representación conceptual de la esencia del tiempo… El concepto *tiempo* es ajeno a los schambala; ellos conocen exclusivamente la

intuición del tiempo. Cuán difícil fue para nosotros los misioneros emanciparnos de nuestro concepto del tiempo y comprender la intuición temporal de los schambala, que resalta por el hecho de que durante años buscamos una forma que designara sólo el futuro; muy frecuentemente celebrábamos haber encontrado esa forma para venir a darnos cuenta más tarde, a veces después de meses, que el júbilo era prematuro, pues siempre resultaba que la forma hallada también se usaba para el pasado.»[61] Esta intuición del tiempo como una *cosa* se pone de relieve por el hecho de que las relaciones temporales se expresan con *nombres* con una significación originalmente espacial.[62] Y así como del todo del tiempo fundamentalmente siempre se aprehende sólo la *fracción* de tiempo, a la sazón presente en la conciencia, contraponiéndola a las otras partes no-presentes, la misma fragmentación material ocurre en la concepción de la acción y la actividad. La unidad de la acción se «fragmenta» literalmente en fracciones materiales del tipo antes descrito. En el nivel en que aquí nos encontramos, el lenguaje sólo puede representar una acción descomponiéndola en sus partes integrantes y representando por separado cada una de ellas. Y esta descomposición no consiste en un *análisis* mental —pues éste va de la mano de la síntesis, de la aprehensión de la forma del todo, y constituye su momento correlativo—, sino, por así decirlo, en una fragmentación material de la acción en sus partes componentes, cada una de las cuales es considerada como una existencia objetiva que subsiste por sí misma. Así por ejemplo, un gran número de lenguas africanas tienen la peculiaridad común de descomponer en sus partes cada proceso y cada actividad, expresando cada parte en una oración independiente. La actividad es descrita en todos sus elementos particulares, y cada una de estas acciones aisladas se expresa por un verbo particular. Un acontecimiento que nosotros expresamos mediante la oración única «él se ahogó», debe expresarse aquí mediante las oraciones «él tragó agua, murió»; la actividad que nosotros llamamos «amputar» se expresa con «cortar, caer» y la actividad de «llevar» se expresa mediante «tomar, ir allá».[63] Steinthal trató de explicar psicológicamente este fenómeno, que ilustra con ejemplos de las lenguas de los negros mandingos, atribuyéndolo a una «deficiente condensación de las representaciones».[64] Pero precisamente esta «deficiente condensación» indica una peculiaridad fundamental de la representación del tiempo en esas lenguas. Puesto que sólo cuentan con la simple distinción entre el ahora y el no-ahora, propiamente hablando sólo existe el sector relativamente pequeño de la conciencia que se encuentra directamente iluminado por el ahora. Por ello la totalidad de una acción no puede ser aprehendida intelectual y lingüísticamente a menos que la conciencia se «actualice» literalmente en todas sus etapas individuales, a menos que coloque todas estas etapas, una tras otra, por así decirlo, a la luz del ahora. De este modo surge una multitud de designaciones; las losas de mosaico se van colocando una junto a otra, pero el resultado no es la unidad, sino sólo la policromía de un cuadro. Porque cada elemento individual es tomado en sí mismo y sólo puntualmente determinado; pero de semejante agregado de simples momentos presentes no puede surgir la representación del auténtico continuo temporal.

De aquí que el argumento de Zenón pueda aplicarse a la forma que poseen esas lenguas

para expresar el movimiento y la acción: la flecha en vuelo está en reposo porque en todo momento de su movimiento ocupa sólo *un* lugar fijo. La conciencia desarrollada del tiempo escapa a esta dificultad y a esta paradoja creando medios completamente nuevos para aprehender «totalidades» temporales. Ya no integra el todo del tiempo como un todo sustancial a partir de los momentos individuales, sino que lo aprehende como un todo funcional y dinámico, como una unidad de relación y de causalidad. La intuición de la unidad temporal de la acción procede, por una parte, del sujeto comprendido en ella y, por la otra, de la meta a la que está dirigida. Ambos factores se encuentran en planos completamente distintos; pero la capacidad sintética del concepto de tiempo se demuestra justamente porque transforma la oposición en que se encuentran, en una relación recíproca. El proceso de la actividad ya no puede fraccionarse ahora en meras fases aisladas, pues desde un principio la energía unitaria del sujeto activo se encuentra detrás de él, y ante él se encuentra la meta unitaria de la actividad. Sólo cuando los factores de la acción concurren de este modo en una *serie* unitaria causal y teleológica, en la unidad de un enlace dinámico y de una significación teleológica, surge indirectamente la unidad de la representación temporal. En la conciencia lingüística completamente desarrollada, esta nueva visión integral se traduce en que el lenguaje, para designar la totalidad de un proceso o una actividad, ya no necesita de una intuición de todos los componentes de su curso, sino que se conforma con fijar el punto de partida y el punto final, el sujeto del cual procede la actividad y la meta objetiva a la cual está encaminada dicha actividad. Su fuerza se pone de manifiesto por el hecho de que puede abarcar esta oposición de sujeto y meta en una sola mirada, superando así dicha oposición; la tensión entre ambos extremos se intensifica, pero al mismo tiempo salta la chispa espiritual que establece el equilibrio entre ellos.

Nuestra información sobre la «forma temporal del verbo» que se encuentra en la gramática de las lenguas «primitivas» parece contradecir a primera vista esta tesis acerca del carácter relativamente complejo y mediador del concepto puro del tiempo. Precisamente, en las lenguas de los pueblos «primitivos» se les reconoce una riqueza sorprendente de «formas temporales», apenas concebible para nosotros. En la lengua sotho, Endemann registra 38 formas temporales afirmativas, 22 en potencial, cuatro formas en optativo o final, un gran número de formas participiales, 40 formas condicionales, etc.; según la gramática de Roehl, en la lengua schambala hay que distinguir tan sólo en el indicativo unas mil formas verbales.[65] La dificultad que parece presentarse aquí desaparece si se toma en consideración que, de acuerdo con la información de los gramáticos mismos, tales formas distintas no hacen sino determinar propiamente matices *temporales*. Ya se ha mostrado que en la lengua schambala no se encuentra desarrollada en modo alguno la distinción de matiz fundamental, que es la de pasado y futuro; acerca de los llamados «tiempos» del verbo, en las lenguas bantú se hace notar expresamente que no hay que considerarlas propiamente como formas temporales, puesto que sólo toman en cuenta la cuestión del antes o el después. Por consiguiente, lo que toda esta multitud de formas verbales expresa no son caracteres temporales puros de la acción, sino

ciertas distinciones cualitativas y modales en la acción. «Una diferencia de tiempo —subraya, por ejemplo, B. Seler acerca del verbo en las lenguas de los indios americanos— se expresa mediante diversas partículas o mediante combinación con otros verbos, pero está lejos de desempeñar en la lengua el papel que sería de suponer de acuerdo con los esquemas de conjugación elaborados por los distintos gramáticos eclesiásticos. Y puesto que las distinciones de los tiempos son algo inesencial y accesorio, justamente en la formación de los tiempos se encuentran las más grandes diferencias entre lenguas que en lo demás están estrechamente emparentadas.»[66] Pero aun ahí donde la lengua empieza a traducir con claridad las determinaciones temporales, esto no ocurre en el sentido de construir un sistema claro y consecuente de los grados relativos del tiempo. Las primeras distinciones que hace no tienen ese carácter relativo sino en cierto modo absoluto. Psicológicamente hablando, lo que primero se aprehende son ciertas «cualidades de forma» temporales que se hallan en un suceso o acción. Otras distinciones que hace el lenguaje es la de si una acción tiene lugar «repentinamente» o si se desenvuelve progresivamente, si se lleva a cabo a saltos o transcurre en forma continua, si constituye un todo indivisible o se divide en fases homogéneas que se repiten rítmicamente. Pero para la orientación concreta que sigue el lenguaje, todas estas distinciones son diferencias no tanto conceptuales sino intuitivas, no tanto cuantitativas como cualitativas. Antes de proceder a la diferenciación de los «tiempos» como verdaderos modos de relación, el lenguaje expresa dichas diferencias traduciendo claramente la diversidad de los «modos de acción». Aquí todavía no se trata de la concepción del tiempo como una forma universal de relación y ordenación que abarca *todo* acaecer, como una suma total de momentos de los cuales cada uno se encuentra con respecto al otro en una determinada relación unívoca de «ante» y «detrás», de «antes» y «después». Aquí cada acontecimiento individual que se manifiesta mediante un determinado modo de acción tiene aun, por así decirlo, su propio tiempo, un «tiempo para sí» en el cual se hacen resaltar ciertas características de forma, determinados modos de su configuración y de su decurso. Como es sabido, las lenguas se diferencian en gran medida por el énfasis que ponen ya en los diferentes grados temporales relativos, ya en los diferentes tipos puros de acción. Las lenguas semítias, en lugar de partir de la tricotomía de pasado, presente y futuro, parten de una simple dicotomía considerando meramente la contraposición de acción conclusa e inconclusa. Por consiguiente, el tiempo de acción conclusa, el «perfecto», puede emplearse como expresión del pasado o del presente; por ejemplo, para designar una acción que se ha iniciado en el pasado pero que prosigue en el presente y se extiende directamente hasta él. Por otra parte, el «imperfecto», que expresa una acción en proceso de desarrollo pero que aún no concluye, puede expresarse en este sentido para designar una acción futura, presente o pasada.[67] Pero incluso aquella esfera del lenguaje en la cual el puro concepto de relación del tiempo y la expresión de las puras diferencias de tiempo de la acción alcanzaron un desarrollo relativamente más elevado alcanzó este desarrollo no sin múltiples pasos y etapas intermedias. El desarrollo de las lenguas indogermánicas muestra que también en ellas la diferenciación de los modos de acción

precede a la diferenciación de los verdaderos «tiempos». En la antigüedad indogermánica —hace notar, por ejemplo, Streitberg— no había ninguna clase de «tiempos», esto es, no había categorías formales cuya función consistiera en servir para designar los relativos momentos del tiempo. «Las clases formales que estamos acostumbrados a llamar "tiempos" no tienen en sí nada que ver con los grados relativos del tiempo. Todas las clases de presentes, todos los aoristos, todos los perfectos en todos sus modos más bien son independientes del tiempo y se distinguen entre sí por el tipo de acción que caracterizaban. Frente a esta multitud de formas que servían para diferenciar los tipos de acción, los medios que empleaba la lengua indogermánica para designar los diversos grados del tiempo parecen pobres, modestos. Para el presente no existía ninguna designación particular; la acción al margen del tiempo bastaba. Pero el pasado era expresado por un adverbio temporal ligado a la forma verbal: el aumento… Finalmente, el futuro, según parece, no era expresado en la antigüedad indogermánica de una manera unitaria. Uno de estos medios, quizá el más originario, era la forma modal con una significación probablemente *voluntativa*.»[68] Este predominio de la designación del tipo de acción sobre el grado temporal aparece también claramente en el desenvolvimiento de las lenguas indogermánicas, aunque en distinta medida.[69]

Muchas de estas lenguas perfeccionaron un medio fonético propio para diferenciar la acción momentánea de la duradera; las formas que sirven para expresar la acción momentánea fueron formadas de una raíz verbal con una vocal simple, mientras que las expresiones para la acción duradera fueron formadas de una raíz verbal con vocal reforzada.[70] En general, en la gramática de las lenguas indogermánicas suele distinguirse desde G. Curtius la acción «puntual» de la «cursiva» y junto a esta diferenciación figuran las diferencias posteriores de la acción perfectiva, iterativa, intensiva, terminativa, etc.[71] Las lenguas de la familia indogermánica varían notablemente entre sí en la precisión con que traducen estas diferencias, así como en el grado de desarrollo que frente a ellas han alcanzado las determinaciones puramente temporales;[72] pero siempre resulta claro que la designación precisa de los grados relativos del tiempo es un producto relativamente posterior, mientras que la designación de la «forma temporal» de un acontecimiento o acción parece pertenecer a un estado anterior del pensamiento y del habla.

Las que se encuentran más alejadas del nivel primario de la intuición temporal son, finalmente, aquellas expresiones del lenguaje que para su formación presuponen ya una forma de *mediación* temporal y que, consecuentemente, consideran al tiempo como un valor de magnitud perfectamente determinado. En rigor, aquí nos encontramos ante un problema que conduce más allá de la esfera del lenguaje y que sólo puede ser resuelto en los sistemas «artificiales» de signos surgidos de la reflexión consciente, como los perfeccionados por la ciencia. No obstante, el lenguaje ofrece también una preparación decisiva para ese nuevo rendimiento: pues el desarrollo del sistema de signos numéricos, que constituye la base de toda medida exacta matemática y astronómica, está sujeto al desarrollo previo de los *numerales*. En tres distintas fases, pero estrechamente vinculadas y recíprocamente referidas,

el lenguaje desarrolla las tres intuiciones fundamentales de espacio, tiempo y número, creando con ello la condición a la que queda sujeto todo intento de dominar intelectualmente los fenómenos y toda síntesis de los mismos en la unidad de un «concepto del mundo».

III. El desenvolvimiento lingüístico del concepto de número

Si progresivamente se pasa de la representación del espacio a la del tiempo y de ambas nuevamente a la representación del *número*, el círculo de la intuición parece completarse, pero al mismo tiempo a cada paso nos vemos conducidos más y más fuera de ese círculo. Porque, en este progreso, el mundo de *las formas* tangibles y perceptibles parece ir quedando atrás, y en su lugar se estructura progresivamente un nuevo mundo: un mundo de *principios* intelectuales. En este sentido es determinado ya el «ser» del número por sus auténticos descubridores filosóficos y científicos, los pitagóricos. Proclo ensalza a Pitágoras por haber elevado la geometría a la dignidad de una ciencia independiente al haber obtenido deductivamente (ἄνωθεν) sus principios y haber desarrollado sus teoremas de modo inmaterial y puramente mental (ἀύλως καὶ νοερῶς).[73] La tendencia general que sus primeros fundadores imprimieron a la matemática científica fue reforzándose y ahondándose cada vez más desde entonces. Dicha tendencia se comunica a la moderna matemática a través de Platón, Descartes y Leibniz. Y al tratar de construir la geometría y el análisis a partir de *un* principio, la concepción moderna se ve obligada a remitirse al concepto de número como su auténtico centro, aun más que la matemática antigua. Y cada vez más definidamente, toda la labor de fundamentación racional de la matemática concentra su atención en ese punto central. En la matemática del siglo XIX se nota el esfuerzo cada vez más generalizado de llegar a una configuración lógicamente autónoma del concepto de número. Por distintos caminos persiguen esta meta Dedekind y Russell, Frege y Hilbert. Russell trata de reducir a puras «constantes lógicas» todos los factores fundamentales sobre los cuales se apoya el número; Frege ve en él un «atributo», pero un atributo que, puesto que no es él mismo sensible, se añade a un contenido no sensible, siendo no tanto atributo de una «cosa» como de un concepto puro. En la fundamentación y derivación del concepto de número, Dedekind rechaza con la misma claridad y decisión toda conexión con relaciones intuitivas, toda intromisión de magnitudes mensurables. El reino de los números no debe edificarse sobre la intuición de espacio y tiempo, sino que, por el contrario, es el concepto de número «emanación directa de las leyes puras del pensamiento», el que ha de colocarnos en posición de adquirir conceptos verdaderamente precisos y exactos de lo espacial y de lo temporal. Solamente creando el puro y continuo reino de los números mediante un sistema finito de simples operaciones mentales, prescindiendo de toda representación de magnitudes mensurables, puede el espíritu con este instrumento desarrollar una clara representación del espacio continuo.[74] La lógica crítica sólo

resume todos estos esfuerzos enraizados en la ciencia exacta misma a partir de que la primera condición previa para comprender el número consiste con percatarse de que el número no tiene nada que ver con cualesquiera cosas dadas, sino con la legalidad pura del pensamiento. «Derivar el número de las cosas —hace notar Natorp—, si por derivar se entiende fundamentar, es un evidente círculo vicioso. Pues los conceptos de cosas son los conceptos complejos en los cuales el número entra como una de las formas componentes más imprescindibles. para el pensamiento no puede haber nada más originario que el pensamiento mismo, esto es: el establecimiento de relaciones. Cualquier otra cosa que se pretenda tomar como fundamento del número tendría que incluir este establecimiento de la relación, y sólo puede aparecer como fundamento del número en virtud de que contiene como presupuesto el verdadero fundamento: el establecimiento de relaciones.»[75]

Pero por muy firme que se encuentre asentado en sí mismo el pensamiento «puro» científico, y por más que conscientemente renuncie a todo apoyo y auxilio de la sensación o de la intuición sensible, es evidente que parece seguir preso dentro de la esfera del *lenguaje* y de la formación lingüística del concepto. La interconexión de habla y pensamiento vuelve a manifestarse en el desenvolvimiento lógico y lingüístico de los *conceptos numéricos* y alcanza, quizá su más clara y característica expresión. Sólo mediante la configuración del número en un *signo verbal* se abre el camino para la comprensión de su pura natura conceptual. Así pues, los signos numéricos que proporciona el lenguaje representan el *presupuesto* indispensable, por una parte, para los productos que la matemática pura determina como «números»; pero, por otra parte, entre los símbolos lingüísticos y los puramente intelectuales existe una tensión inevitable y una *oposición* que no se puede suprimir del todo. Si bien el lenguaje prepara el camino a los últimos, por su parte no puede proseguir el camino hasta el final. La forma de «pensamiento relacional» sobre la que descansa la posibilidad de establecer los conceptos numéricos puros constituye para el lenguaje una meta última a la cual se aproxima progresivamente en su desarrollo pero que ya no puede alcanzar íntegramente dentro de su propio campo.[76] Porque justamente ese paso decisivo que exige el pensamiento matemático de los conceptos numéricos, justamente esa peculiar liberación y emancipación de las bases de la intuición y de la representación intuitiva de cosas no puede ser dado por el lenguaje. Éste se aferra a la designación de objetos concretos y de acontecimientos también concretos y permanece sujeto a ellos aun cuando trata de expresar indirectamente puras relaciones. Pero nuevamente se confirma aquí el mismo principio dialéctico del progreso: en cuanto más profundamente, en el curso de su desenvolvimiento, parece sumergirse el lenguaje en la expresión de lo sensible, tanto más se convierte en instrumento del proceso espiritual de liberación de lo sensible. La nueva forma y la nueva fuerza racional que está contenida en el número se despliega en el material enumerable, por más sensible, concreto y limitado que se le considere.

Pero esta forma no aparece de inmediato como un todo cerrado, sino que debe irse estructurando sucesivamente a partir de sus factores aislados. Pero precisamente en esto se

basa el servicio que el examen del surgimiento y desarrollo lingüísticos de los conceptos numéricos puede prestar al análisis lógico. De acuerdo con su contenido y origen lógicos, el número deriva de una compenetración, de una conjunción de métodos y postulados de pensamiento. El momento de la pluralidad se transforma en el momento de la unidad, el de la separación en el del enlace, el de la total diferenciación en el de la pura homogeneidad. Todas estas antítesis deben haberse puesto entre sí en un equilibrio espiritual puro para que el concepto «exacto» de número pueda tomar forma. Esto no puede ser logrado por el lenguaje; pero no es menos cierto que en él pueden seguirse los hilos que finalmente se entretejen en el intrincado tejido del número que se entrelazan y desenvuelven ellos mismos antes de constituir una unidad lógica. Este desenvolvimiento ocurre de diversa manera en las distintas lenguas. A veces se enfatiza uno u otro factor de la formación del número y la pluralidad, concediéndosele una significación mayor, pero la suma de todas estas perspectivas particulares y en cierto aspecto unilaterales que el lenguaje adopta respecto del concepto de número viene a constituir en última instancia una totalidad y una relativa unidad. Así pues, el lenguaje no puede penetrar y colmar el círculo espiritual-intelectual en que se encuentra el concepto de número, pero puede trazar su circunferencia, preparando así indirectamente la determinación de su contenido y límites.

Con ello se vuelve a confirmar la misma conexión que hubimos de hallar en la aprehensión lingüística de las relaciones espaciales más simples. La diferenciación de las relaciones numéricas, al igual que las de las relaciones espaciales, empieza por el cuerpo humano y sus miembros para irse extendiendo progresivamente a la totalidad del mundo de la intuición sensible. El cuerpo propio siempre constituye el modelo de las primeras enumeraciones primitivas: «contar» en un principio no significa otra cosa que indicar determinadas diferencias que se encuentran en cualesquiera objetos exteriores, trasladándolas, por así decirlo, al cuerpo de quien cuenta y mostrándolas en él. Por consiguiente, antes de transformarse en conceptos verbales, todos los conceptos numéricos son meros conceptos manuales mímicos u otros conceptos corporales. El ademán de contar no es algo que simplemente acompaña al numeral, que por lo demás es independiente, sino que, por así decirlo, está fundido en la significación y en la sustancia del mismo. Los ewe, por ejemplo, cuentan con los dedos extendidos; comienzan con el dedo meñique de la mano izquierda, flexionando con el dedo índice de la mano derecha el dedo contado; a continuación hacen lo mismo con la mano derecha, y después empiezan nuevamente por el principio, o bien cuentan con los dedos de los pies, sentados en cuclillas.[77] En la lengua nuba los ademanes que acompañan siempre al acto de contar, empezando con el *uno*, consisten en doblar hacia adentro del puño, empleando para ello la mano derecha, primero el dedo meñique, luego el anular, luego el medio e índice y, finalmente, el pulgar de la mano izquierda, realizando los mismos ademanes con la otra mano. Al llegar al número 20 ambos puños se juntan horizontalmente presionándose.[78] De parecida manera, Von der Steinen informa de los bakairi que hasta el más simple intento de contar resultaba infructuoso si el objeto contado (por

ejemplo, un puñado de granos de maíz) no estaba inmediatamente presente al tacto. «La mano derecha tocaba… la mano izquierda contaba. Si no se utilizaban los dedos de la mano derecha, les era ya completamente imposible contar tres granos con los dedos de la mano izquierda sólo mirando los granos.»[79] Como vemos, aquí no basta *referir* de algún modo a las partes del cuerpo cada uno de los objetos contados, sino que éstos deben ser inmediatamente *convertidos*, por así decirlo, en partes y sensaciones corporales para que pueda tener lugar el acto de «contar». De ahí que los numerales no designen tanto cualesquiera determinaciones objetivas o relaciones de objetos, sino más bien encierran ciertas directrices del movimiento corpóreo del contar. Son expresiones e indicaciones sobre la correspondiente posición de la mano o de los dedos, las cuales frecuentemente revisten una forma imperativa del verbo. Así, por ejemplo, en la lengua sotho la palabra que designa 5 significa propiamente: «completa la mano», la que designa 6 significa «salta», esto es, salta a la otra mano.[80] Este carácter activo de los llamados «numerales» resalta con especial claridad en aquellas lenguas que forman sus expresiones numéricas designando en particular la especie y modo de agrupar, colocar y disponer los objetos a los cuales se extiende el acto de contar. De esta manera, por ejemplo, la lengua klamath cuenta con una multitud de designaciones semejantes formadas con verbos que indican poner, depositar y colocar, y que expresan un modo particular de «ordenar en serie» de acuerdo con las características de los objetos por contar. Así pues, un grupo determinado de objetos, para ser contados, debe extenderse sobre el suelo, otro debe colocarse en capas superpuestas, uno debe dividirse en montones, el otro ordenarse en hileras, y a cada «disposición» determinada de objetos le corresponde, según su naturaleza, un numeral verbal diferente, un *numeral classifier* distinto.[81] Por este procedimiento, los movimientos en la disposición de los objetos se coordinan con determinados movimientos corporales que se piensan como sucediéndose serialmente en un orden dado. Estos últimos movimientos no necesariamente están reducidos a manos y pies, a dedos de las manos y dedos de los pies, sino que pueden extenderse a todos los otros miembros del cuerpo humano. En la Nueva Guinea británica la secuencia de la cuenta va de los dedos de la mano izquierda a la muñeca, codo, hombros, nuca, pecho izquierdo, tórax, pecho derecho, lado izquierdo de la nuca, etc.; en otras regiones se utilizan de la misma manera las clavículas, el ombligo, el cuello o la nariz, ojo y oreja.[82]

El valor espiritual de estos métodos primitivos de contar con frecuencia se ha menospreciado profundamente. «La culpa intelectual que pesa sobre el espíritu de los negros —así se expresa, por ejemplo, Steinthal en su exposición del procedimiento para contar usado por los negros mandingos— es que una vez que ha llegado a los dedos de los pies, no abandona los apoyos sensibles y procede a multiplicar de modo libremente creador los dedos, extendiendo así la corta serie, sino que, por el contrario, ciñéndose a su cuerpo, de la mano, ese noble instrumento de instrumentos y servidor del espíritu, desciende hasta los polvorientos pies, que son esclavos del cuerpo. Con ello, el número siguió enteramente sujeto al cuerpo sin evolucionar hacia la representación numérica abstracta. El negro no tiene número sino sólo

una cantidad de dedos de la mano y del pie; no es el espíritu del negro aquel que, impulsado por el afán de infinito, trasciende cada cantidad determinada agregándole espontáneamente un uno, sino que los individuos existentes, las cosas de la naturaleza, lo conducen de uno en uno, del dedo meñique al pulgar, de la mano izquierda a la derecha, de la mano al pie, de un hombro a otro; en nada interviene su espíritu para crear libremente, sino que se arrastra en torno a la naturaleza… Esto no es lo que nuestro espíritu hace cuando cuenta.»[83] Pero el entusiasmo mitad poético y mitad teológico de esta diatriba olvida que, en lugar de juzgar este procedimiento primitivo de acuerdo con nuestro concepto plenamente desarrollado de número, sería más atinado y fructífero averiguar y reconocer el contenido intelectual de dicho procedimiento por mínimo que tenga que ser. Por supuesto que aquí todavía no puede hablarse de un sistema de conceptos numéricos ni de la ordenación de los mismos en una conexión general. Pero algo se ha conseguido: en el paso de un miembro de una multiplicidad a otro miembro de la misma se observa un orden y una sucesión perfectamente determinados, aunque dicha multiplicidad esté sensiblemente determinada en cuanto al contenido. En el acto de contar no se pasa arbitrariamente de una parte del cuerpo a otra, sino que la mano derecha sigue a la izquierda; el pie sigue a la mano; la nuca, el pecho y los hombros siguen a las manos y a los pies, de acuerdo con un esquema de sucesión que, aunque convencionalmente elegido, es estrictamente seguido. La confección de semejante esquema, por más lejos que esté de agotar el contenido de lo que el pensamiento desarrollado entiende por «número», constituye en verdad la condición previa indispensable para dicho contenido. Pues aun el número puramente matemático se resuelve en última instancia en el concepto de un sistema de posiciones, en el concepto de un *order in progression,* tal como Hamilton lo ha llamado. Ahora bien, la deficiencia decisiva del sistema primitivo de contar parece residir en que no crea ese orden libremente, de acuerdo con un principio espiritual, sino que lo extrae de las cosas dadas y particularmente de la articulación dada del propio cuerpo del hombre que cuenta. Pero inclusive dentro de la innegable pasividad de este proceder late todavía una espontaneidad característica que ciertamente sólo en germen se trasluce. Al aprehender los objetos sensibles no sólo por lo que individual e inmediatamente *son* sino por la manera en que se *ordenan,* el espíritu empieza a avanzar de la precisión de los objetos a la precisión de los actos. Y en estos últimos, el de los actos de enlace y separación que pone en práctica, habrá de llegar al nuevo y verdadero principio «intelectual» de la formación del número.

En primer término, la capacidad de guardar el orden progresivo en el paso de un objeto al otro sigue siendo sólo un factor aislado que todavía no se ha vinculado y armonizado con los otros factores que se requieren para la formación del concepto puro de número. Entre los objetos contados y las partes del cuerpo humano que fungen como expresiones numéricas tiene lugar una determinada coordinación; pero esta coordinación conserva un carácter sumamente vago, y sigue siendo una coordinación global hasta el momento en que consiguen dividir en sí mismas las series comparadas, fraccionándolas en «unidades» perfectamente definidas. El presupuesto esencial para esa formación de unidades consistiría empero en considerar como

rigurosamente *homogéneos* los elementos contados, de tal modo que cada elemento se distinguiera del otro únicamente por la *posición* que le correspondiera en el acto de contar, pero de ningún modo por alguna otra particularidad o propiedad material sensible. Pero por lo pronto todavía estamos muy lejos de la abstracción que implica semejante «homogeneidad». No es sólo que las cosas contadas deban estar presentes en toda su tangible concreción, de tal modo que puedan ser inmediatamente tocadas y sentidas, sino que incluso las unidades mismas de la cuenta se distinguen entre sí sólo por las características concretas y sensibles que presentan. En lugar de unidades homogéneas *puestas* y consideradas de modo puramente intelectual, aparecen aquí sólo aquellas unidades *cosificadas*, tal como las que ofrece la articulación natural del cuerpo humano. La «aritmética» primitiva tiene como elementos solamente grupos naturales de ese tipo. Sus sistemas se distinguen entre sí por esos patrones dados como cosas. Del empleo de la mano como modelo para contar surge el sistema quinario; del empleo de ambas manos surge el sistema decimal, y de la concurrencia de manos y pies surge el sistema vigesimal.[84] También hay otros métodos de contar que quedan por debajo de estos primeros intentos de formar grupos y sistemas. No obstante, tales limitaciones en el «contar» no deben interpretarse también como limitaciones a la capacidad de comprender y diferenciar pluralidades concretas. Antes bien, ahí donde el contar propiamente dicho no ha ido más allá de sus primeras pobres manifestaciones puede verificarse con la máxima agudeza la diferenciación de tales pluralidades. Pues para ese procedimiento de contar sólo se requiere que cada grupo presente un rasgo cualitativo común que permita identificarlo y captarlo en su peculiaridad, sin que sea necesario dividirlo y determinarlo cuantitativamente como una «suma de unidades». Se tienen informes de que los abipones, cuya capacidad de «contar» está sólo imperfectamente desarrollada, cuentan con una facultad de diferenciar conjuntos concretos desarrollada al máximo. Si al partir con la numerosa jauría de caza falta un solo perro, inmediatamente se dan cuenta de ello; de la misma manera, el dueño de un rebaño de 400 a 500 reses, al conducirlo a casa, puede darse cuenta de si algunas faltan y cuáles son éstas, aun cuando se encuentre todavía lejos del rebaño.[85] En este caso, grupos individuales son reconocidos y diferenciados por un determinado rasgo individual; en la medida en que pueda hablarse aquí de «número», éste no aparece en forma de una *magnitud* numérica determinada y mensurable, sino como una especie de «*forma* numérica» concreta, como una cualidad intuitiva que acompaña a la impresión global completamente indivisa de la cantidad.[86]

Esta concepción fundamental se refleja nuevamente en el lenguaje con la máxima claridad en el hecho de que éste originalmente desconoce toda expresión numérica *universal* aplicable a cualquier objeto contable, utilizando en su lugar, para cada clase particular de objetos, una designación numérica que específicamente le corresponde. Mientras se siga considerando al número como número cosificado, tendrá que seguir habiendo tantos números y grupos de números distintos como clases de cosas haya. Si al número que corresponde a una cantidad de objetos se le considera tan sólo como un atributo cualitativo que pertenece a las cosas a la

manera de una determinada configuración espacial o una propiedad sensible cualquiera, al lenguaje le resulta imposible diferenciarlo de otras propiedades y crear para él una forma de expresión universalmente válida. En verdad, en las etapas primitivas de formación del lenguaje la designación numérica está fundida con la designación de cosas y propiedades. La misma designación sirve al mismo tiempo como expresión de la naturaleza del objeto y como expresión de su determinación y carácter numéricos. Existen palabras que simultáneamente expresan una clase particular de objetos y una particular propiedad de grupo que tienen dichos objetos. Así por ejemplo, en la lengua de las islas Fidji hay palabras que se usan para designar especialmente grupos de dos, diez, cien, mil cocos, o bien un grupo de diez canoas, diez peces, etc.[87] Y todavía después de independizarse de la designación de cosas y propiedades, la designación numérica siguió adherida en la medida de lo posible a la multiplicidad y diversidad de las cosas y de las propiedades. Los números no pueden aplicarse a cualquier cosa, pues el sentido del número no consiste todavía en expresar la mera pluralidad abstracta, sino en expresar el modo de esta pluralidad, su especie y forma. Por ejemplo, en las lenguas de los indios americanos se utilizan diferentes series de numerales para contar personas o cosas, cosas animadas o inanimadas. Pero también puede echarse mano de una serie especial de expresiones numéricas cuando se trata de contar peces o pieles, o bien cuando el procedimiento de contar se aplica a objetos que se encuentran de pie, acostados o sentados. Los isleños moanu disponen de distintas series de números que van de uno a 10, según se trate de contar cocos u hombres, espíritus, animales, árboles, canoas, pueblos, varas o plantaciones.[88] En la lengua tsimshia de la Columbia Británica hay una serie numérica especial para contar objetos planos y animales, objetos redondos e intervalos de tiempo, botes, objetos largos y medidas.[89] Y en otras lenguas vecinas la diferenciación de las distintas series numéricas puede ir todavía más allá, hasta el grado de ser prácticamente ilimitada.[90] Como vemos, el afán de enumeración apunta a todo menos a la «homogeneidad». El lenguaje tiende a subordinar la diferencia cuantitativa a la diferencia genérica que se expresa en sus clasificaciones, modificando la primera de acuerdo con la última. Esa tendencia resalta también con claridad ahí donde el lenguaje ha progresado hasta el grado de emplear numerales generales sin que por ello cada uno de estos numerales deje de estar acompañado de un cierto *determinativo* que a manera de colectivo indica la clase a que pertenece el grupo. Intuitiva y concretamente considerada la cuestión, evidentemente hay una gran diferencia entre reunir hombres en un «grupo» y reunir piedras en un «montón», entre una «hilera» de objetos en reposo y un «tropel» de objetos en movimiento, etc. El lenguaje trata de conservar todos estos matices y distinciones al elegir sus nombres colectivos, así como en la regularidad con que enlaza tales colectivos con los numerales propiamente dichos. Así por ejemplo, en las lenguas malayo-polinesias los numerales no van directamente enlazados a los correspondientes sustantivos, sino que éstos deben ir siempre acompañados de ciertos determinativos que expresan la modalidad de la «colectivización». La expresión empleada para designar «cinco caballos» reza literalmente «caballos, cinco colas», «cuatro piedras» se

dice «piedras, cuatro cuerpos redondos», etc.[91] De manera parecida, en las lenguas mexicanas la expresión del número y del objeto contado va seguida todavía por otra palabra que indica la especie y forma de alineamiento o amontonamiento, y que, por ejemplo, varía según se trate de la agrupación de objetos redondos o cilíndricos, como huevos o frijoles, o bien de largas hileras de personas o cosas, de muros y surcos.[92] El japonés y el chino han desarrollado también con especial sutileza el uso de semejantes «numerativos», que se distinguen entre sí de acuerdo con la clase de los objetos contados. En estas lenguas que carecen de la distinción gramatical general de singular y plural se cuida estrictamente que el agrupamiento colectivo en cuanto tal esté designado claramente en su carácter específico. Mientras que en el proceso de la enumeración abstracta las unidades deben ser vaciadas de todo contenido propio antes de que puedan ser enlazadas, aquí ese contenido subsiste, determinando además una especie específica de agrupamiento en uniones colectivas, en grupos y colectividades.[93] Aquí la determinación lingüístico-eidética está mucho más encaminada a identificar y delimitar entre sí ciertas formas de agrupación que a fragmentar nuevamente estos grupos en unidades e individualidades: la caracterización de la multiplicidad en cuanto tal se consigue aprehendiendo su característica de acuerdo con su contenido general intuitivo y diferenciándola de otras y no estructurándola lógica y matemáticamente a partir de sus elementos constitutivos individuales.

Si en lugar de considerar el procedimiento que sigue el lenguaje en la formación de los numerales consideramos los medios de que se vale para llevar a cabo la distinción formal y universal de «singular» y «plural», nos encontramos con la misma actitud fundamental. Si la categoría lógica y matemática de «pluralidad» se piensa como implicada en la idea del plural, esto es, la categoría de una multiplicidad que se constituye a partir de unidades homogéneas claramente separadas, entonces resulta que tomadas en este sentido muchas lenguas carecen de plural. Un gran número de lenguas carecen de toda indicación de la antítesis de singular y plural. El sustantivo en su forma básica puede ser usado en esas lenguas lo mismo para designar el género, que en cuanto tal comprende una multiplicidad indeterminada de individuos, como para expresar un individuo del género. Tiene una significación intermedia entre el singular y el plural y, por así decirlo, aún no ha decidido entre ambos. Sólo en algunos casos en que esta distinción parece esencial se le indica a través de ciertos medios lingüísticos, pero frecuentemente es la significación singular antes que la plural la que recibe una especial distinción. Así por ejemplo, las lenguas malayo-polinesias, según Fr. Müller, «nunca han alcanzado el concepto de número como categoría que engloba una multiplicidad en una unidad viviente», de tal modo que sus sustantivos no son propiamente concretos ni propiamente abstractos, sino algo intermedio. «"Hombre" no equivale en la lengua malaya ni a un hombre *in concreto* ni a un hombre *in abstracto*, sino a una designación para hombres a quienes se ha visto y se conoce. Sin embargo, la palabra *(oran)* corresponde más a nuestro plural que a nuestro singular, y este último debe ser indicado siempre mediante una palabra que significa "uno"»[94] Así pues, aquí no sólo se trata de una mera individualidad que después

es transformada en una significación plural mediante un cambio lingüístico morfológico, sino que a partir de la multiplicidad indiferenciada pueden desarrollarse, por un lado, la significación plural añadiéndole determinados nombres con un sentido general colectivo y, por otro lado, la significación singular mediante el empleo de determinadas partículas individualizantes.[95] En muchas lenguas altaicas subyace la misma intuición de la relación entre la unidad y la pluralidad, lenguas en las cuales una y la misma palabra, sin ninguna diferenciación gramatical más precisa, puede ser empleada para expresar la unidad y la pluralidad; por consiguiente, el mismo apelativo puede designar, por una parte, el individuo singular y el género todo y, por la otra, una cantidad indeterminada de individuos.[96] Pero aun aquellas familias lingüísticas que han desarrollado claramente la distinción formal entre el singular y el plural presentan algunos fenómenos que indican con claridad que esa estricta separación ha sido precedida por una etapa de relativa indiferenciación. Frecuentemente se halla en estos casos que una palabra que presenta ya el sello del plural, en cuanto a su construcción gramatical, es empleada como singular y es ligada a la forma singular del verbo, porque atendiendo a su significación fundamental se la siente no tanto como pluralidad discreta sino más bien como conjunto colectivo y, por lo tanto, como una colectividad simple.[97] En las lenguas indogermánicas, el hecho de que en el ario y en el griego el plural de los neutros se relacione con el singular del verbo se explica de esta manera: la terminación *-a* de estos neutros no poseyó originalmente ninguna significación plural, sino que se remonta a la terminación femenina singular *-a*, que era empleada para designar nombres abstractos colectivos. Las formas en *-a* no eran, pues, originalmente ni plurales ni singulares, sino meros colectivos que según las necesidades podían ser tomados de un modo o de otro.[98]

Por otra parte, se pone de manifiesto que el lenguaje —de modo semejante a lo que observamos en el procedimiento de enumeración— tampoco en la formación del plural contrapone directamente una categoría abstracta de la pluralidad a la categoría abstracta de la unidad, sino que entre ambos figuran varios grados y transiciones. Las primeras pluralidades distinguidas por el lenguaje no son pluralidades sin más sino pluralidades específicas con un carácter cualitativo determinado y específico. Prescindiendo del uso del *dual* y del *trial*, muchas lenguas distinguen un doble plural: una forma restringida para dos objetos o más sin pasar de unos cuantos, y otra forma amplia para muchos objetos. Este uso, que Dobritzhoffer encuentra en la lengua de los abipones,[99] tiene su exacta contrapartida en las lenguas semíticas, por ejemplo en el árabe.[100] En su exposición las formas plurales del árabe, que junto al dual conoce también el plural limitado para objetos en número de tres a nueve y el plural múltiple para diez o más, o bien para una cantidad infinita de objetos, Humboldt hace notar que la concepción que en todo ello subyace, consistente en considerar el objeto genérico en cierto modo fuera de la categoría de número, distinguiendo de él mediante inflexión el singular y el plural, «innegablemente debe llamarse una concepción muy filosófica».[101] Sin embargo, a decir verdad, el concepto genérico no parece estar concebido tanto en su carácter genérico determinado y en virtud de este carácter determinado *colocado por encima* de las

diferenciaciones de número, sino que más bien no ha entrado todavía en esta forma de diferenciación la distinción que expresa el lenguaje mediante el singular y el plural. No ha sido suprimida del género, sino que todavía no ha tenido lugar en él con toda precisión; la contraposición cuantitativa de unidad y pluralidad no ha sido superada por una unidad cualitativa que las englobe a ambas, porque en primer término tal contraposición ni siquiera ha sido establecida con precisión. La unidad del género significa un *uno* distinto frente a la no menos distinta pluralidad de especies, pero en la significación colectiva indeterminada, de la cual surgen en un gran número de lenguas las significaciones singular y plural, la indistinción constituye precisamente el factor decisivo. La pluralidad es considerada como mero cúmulo, como conjunto o masa, es decir, como una totalidad sensible y no lógica. Su universalidad es la de una impresión que aún no se ha separado en sus elementos y componentes individuales, y no la de un concepto supraordenado que engloba lo particular como algo separado y distinto.

Justamente gracias a este momento fundamental de la *separación* es que surge el concepto estricto de número a partir del mero concepto del conjunto y la multiplicidad. Las consideraciones hechas hasta aquí nos han dado a conocer dos caminos y direcciones por los cuales el lenguaje se aproxima a este concepto que, dado el carácter peculiar del lenguaje, sólo puede ser aprehendido por éste en una envoltura sensible. Por una parte, ya en las más primitivas enumeraciones, orientadas hacia las partes del cuerpo humano, el pensamiento lingüístico retenía el factor del «orden en la sucesión». Para que estas enumeraciones condujeran a algún resultado, al recorrer cada uno de los miembros no debía pasarse arbitrariamente de uno a otro, sino que habían de observarse ciertas reglas de sucesión. Por otra parte, fue la impresión de la multiplicidad en cuanto tal, la conciencia de una totalidad todavía indeterminada que de algún modo se divide en «partes», la que guió al lenguaje en la formación de sus términos colectivos generales. En ambos casos, el pensamiento del número y su expresión lingüística aparecen vinculados a las formas fundamentales de la intuición, a la aprehensión del ser espacial y temporal. El análisis epistemológico muestra cómo ambas formas deben obrar conjuntamente para engendrar el contenido esencial del concepto de número. Si bien el número se basa en la intuición del espacio para aprehender la «coexistencia» colectiva, requiere de la intuición del tiempo para integrar la contrapartida de esta determinación: el concepto de *unidad y particularidad distributiva*. Porque la tarea intelectiva que tiene que consumar justamente estriba no sólo en cumplir por separado estas exigencias, sino en concebirlas como una sola. De este modo, cada verdadera multiplicidad numéricamente determinada está precisamente concebida y tomada como unidad y, al mismo tiempo, cada unidad como multiplicidad. Ahora bien, esta unión correlativa de momentos opuestos se da en todo acto fundamental de la conciencia. Siempre se trata de no dejar que los elementos que ingresan en la síntesis de la conciencia no coexistan por separado unos junto a otros, sino de aprehenderlos como expresión y resultado de uno y el mismo acto fundamental; se trata de que el enlace aparezca *como* separación y la separación *como* enlace. Pero por necesaria que sea esta doble determinación, en vista de lo peculiar del problema, uno de los dos factores puede predominar en la síntesis total. En el concepto matemático exacto de

número parece alcanzado el equilibrio puro entre la función de enlace y separación; aquí el postulado de unificación en un todo y un postulado de absoluta discreción de los elementos se cumplen con rigor ideal. Pero en la conciencia del espacio y el tiempo uno de estos motivos prevalece y asienta su predominio sobre el otro. En el espacio prevalece el momento de la coexistencia e implicación recíproca, mientras que en el tiempo prevalece el momento de la sucesión y la separación. Ninguna forma espacial *individual* puede ser intuida o pensada sin pensar al mismo tiempo en el espacio como *todo* «en» el cual tiene que estar contenida; la particularidad de la forma solamente es posible como limitación del espacio «único» omnicomprensivo. Por la otra parte, el instante temporal sólo es lo que es en tanto que figura como momento en una serie, como miembro de una sucesión; pero justamente esta serie sólo puede ser constituida si cada momento individual excluye a los restantes, si el simple «ahora» indivisible es establecido como un puro punto presente que se distingue de todo pasado y todo futuro. La idea concreta de número como la que se expresa en el lenguaje se sirve de ambos rendimientos: el de la conciencia espacial y el de la conciencia temporal y los utiliza para desarrollar dos diferentes momentos del número. Partiendo de la diferenciación de los objetos espaciales, llega el lenguaje a su concepto y expresión de la multiplicidad colectiva; de la diferenciación de los actos temporales, llega a su expresión de la particularización y la separación. Este doble tipo de aprehensión espiritual de la pluralidad parece expresarse con claridad en la formación del plural. En un caso la formación de la forma plural es guiada por la intuición de complejos de cosas; en el otro, por la intuición de la reiteración rítmico-periódica de las fases de un determinado proceso temporal. En el primer caso se orienta preponderantemente hacia totalidades objetivas compuestas de una pluralidad de partes, mientras que en el segundo se orienta hacia la repetición de acontecimientos o hechos que se enlazan en una serie continua.

De hecho, aquellas lenguas que presentan una estructura predominantemente *verbal* han desarrollado también una concepción «distributiva» peculiarmente pura de la pluralidad marcadamente distinta de la concepción colectiva. La precisa configuración y caracterización de los actos verbales se convierte en esas lenguas en el vehículo propiamente dicho de la concepción de la pluralidad. La lengua de los indios klamath, por ejemplo, no ha desarrollado ningún medio propio para distinguir entre la designación de objetos *individuales* y la de una *pluralidad* de objetos. En su lugar, se toma en cuenta y se fija con la máxima precisión y consecuencia la diferencia que existe entre una actividad que se agota en un acto temporal único y otra actividad que abarca una pluralidad de fases temporalmente distintas pero idénticas en cuanto al contenido. «Para el espíritu de los indios klamath —dice Gatschet—, el hecho de que cosas diversas fuesen hechas repetidamente en distintos momentos, o que la misma cosa fuese hecha varias veces por distintas personas, parecía mucho más importante que la pura idea de *pluralidad* tal como la tenemos en nuestra lengua. Esta categoría de reiteración quedó impresa en sus mentes con tanta fuerza que la consignaron y simbolizaron de un modo muy apropiado por medio de la *reduplicación distributiva* de la primera sílaba.» Por ello todas las expresiones del «plural» en el sentido en que nosotros lo entendemos en la

lengua klamath tienen evidentemente un origen más reciente, mientras que la idea de la separación de un acto en una pluralidad de procesos idénticos es designada siempre clara y unívocamente mediante el recurso expuesto de la reduplicación, que se infiltra en todo el lenguaje hasta en las posposiciones y ciertas partículas adverbiales.[102] La lengua hupa, de la familia lingüística athapaska, hace uso del singular en muchos casos donde esperaríamos el plural, a saber, siempre que en una acción toma parte una pluralidad de individuos pero apareciendo la acción misma como una unidad. Sin embargo, también aquí la relación distributiva se indica siempre con la máxima precisión eligiendo un prefijo determinado.[103] Especialmente, la reduplicación es empleada además con la misma forma fuera del grupo de las lenguas aborígenes americanas.[104] Aquí una forma de concepción intrínsecamente racional ha vuelto a encontrar su expresión inmediata-sensible en el lenguaje. La simple repetición del sonido es el medio más primitivo y a la vez efectivo para indicar la reiteración y la disposición rítmicas de un acto, particularmente de una actividad humana. Acaso nos encontremos aquí en una posición desde la cual podemos echar aún un vistazo a los primeros motivos de la formación del lenguaje y al tipo de relación entre lenguaje y arte. Se han intentado escudriñar los comienzos de la poesía remontándose hasta aquellos primeros *cantos de trabajo* primitivos en los cuales por primera vez se exterioriza el ritmo percibido por el hombre en sus propios movimientos corporales. La exhaustiva investigación de Bücher sobre trabajo y ritmo ha mostrado cuán extendidos se hallan por toda la tierra aún en nuestros días estos cantos de trabajo y cuán similares siguen siendo por todas partes en su forma fundamental, pues cada forma de trabajo físico, en particular cuando es ejecutado en grupo, condiciona una conveniente coordinación de movimientos que a su vez conduce directamente a una concentración y a una división rítmica de las fases individuales del trabajo. Para la conciencia este ritmo se manifiesta de una doble manera, puesto que se expresa, por una parte, en la pura sensación de movimiento, en la alternancia de la tensión y aflojamiento de los músculos, y por otra parte, en forma objetiva, en las percepciones del sentido auditivo, en la armonía de los sonidos y ruidos que acompañan al trabajo. La conciencia de la *actividad* y su diferenciación está vinculada a estas diferencias sensibles: el moler y frotar, empujar y jalar, oprimir y hollar, se distinguen justamente en que, así como tienen un fin específico, también poseen su propia cadencia y tonalidad. En la multitud y variedad de cantos de trabajo, en las canciones para hilar y tejer, para trillar y remar, en las canciones que se cantan cuando se muele y se hornea, se puede aún escuchar aquí con una cierta inmediatez cómo una sensación rítmica específica, determinada por el carácter particular de la tarea, sólo puede persistir y transformarse en trabajo si al mismo tiempo se objetiva en el sonido.[105] Quizá también algunas formas de reduplicación en el verbo, como expresiones de un acto que entraña una pluralidad de fases rítmicamente repetidas, proceden de una fonetización de ese tipo, que tuvo su origen en la propia actividad del hombre. En todo caso, el lenguaje no pudo adquirir la conciencia de la forma pura del tiempo y de la forma pura del número de otro modo que enlazándola a determinados contenidos, a ciertas vivencias rítmicas fundamentales en las cuales ambas

formas estuvieran dadas en una especie de concreción y fusión inmediatas. Que aquí la diferenciación no se refería tanto a las cosas como a los actos de los cuales partió la separación y «distribución», uno de los momentos fundamentales de la operación de contar, parece también confirmarse por el hecho de que en muchas lenguas la expresión de pluralidad en el verbo no sólo es empleada cuando figura una pluralidad actual de sujetos activos, sino cuando un *solo* sujeto desempeña una y la misma actividad sobre diferentes objetos.[106] Para una intuición de la pluralidad que esencialmente atiende a la forma pura del acto mismo, tiene de hecho una significación secundaria el que en dicho acto participen sólo un individuo o varios, mientras que la división de un acto en fases individuales siempre tiene una importancia decisiva.

Si bien es cierto que hasta aquí hemos considerado las formas fundamentales de la intuición pura, las formas del espacio y del tiempo, como punto de partida de la formación del número y la pluralidad, con ello no hemos tocado todavía el nivel quizás más profundo y originario en que hunde sus raíces el acto de contar. Porque la investigación tampoco aquí puede partir sólo del objeto y de las diferencias existentes dentro de la esfera objetiva, espacio-temporal, sino que debe remontarse hasta las antítesis fundamentales que surgen de la pura subjetividad. Hay toda una serie de indicios de que también el lenguaje extrajo de este campo sus primeras distinciones numéricas, de que la conciencia del número se desenvolvió primero no tanto en la coexistencia y existencia aislada materiales de los objetos o procesos como en la separación del «yo» y del «tú». Es como si en este campo privara una diferenciación mucho más sutil, una sensibilidad más intensa respecto de la antítesis de lo «uno» y los «muchos» que la que priva en el ámbito de las meras representaciones de cosas. Muchas lenguas que no han desarrollado una forma plural propiamente dicha en el nombre, la expresan por medio de pronombres personales.[107] Otras lenguas emplean dos diferentes signos plurales, de los cuales uno se utiliza exclusivamente para los pronombres.[108] Frecuentemente, la pluralidad sólo se expresa específicamente en el nombre cuando se trata de seres racionales o vivos y no cuando se trata de objetos inanimados.[109] En la lengua yacuta, partes del cuerpo y ciertas prendas de vestir se encuentran usualmente en singular, aun cuando existan dos o más de ellos en *un* individuo. Por el contrario, cuando pertenecen a varias personas suelen figurar en plural;[110] la distinción de número también está aquí incisivamente desarrollada respecto de la intuición de los individuos y respecto de la mera intuición de las cosas.

En las designaciones numéricas que se originan en esta esfera personal se manifiesta también aquella interrelación que existe entre el número y lo enumerado. En general, ya se ha puesto de manifiesto que las primeras designaciones numéricas creadas por el lenguaje proceden de enumeraciones concretas perfectamente determinadas y, por así decirlo, todavía retienen ese color. Esta peculiar y específica coloración puede percibirse con la máxima claridad en aquellos casos en que la determinación numérica no parte de la diferenciación de cosas sino de personas. Porque aquí el número no aparece como un principio racional universalmente válido, como un proceso ilimitadamente continuo, sino que aquí se

circunscribe desde un principio a un determinado ámbito cuyos límites están definidos no sólo por la intuición objetiva sino con mayor claridad y precisión por la subjetividad pura del sentimiento. Esta última es la que separa al «yo» del «tú», al «tú» del «él»; pero de momento no hay ningún motivo ni ninguna necesidad de ir más allá de esta tríada marcadamente definida dada en la distinción de las «tres personas», avanzando hacia la intuición de una multiplicidad más amplia. Por más que se haya llegado a concebir y designar en el lenguaje semejante multiplicidad, nunca pone el mismo carácter de «distinción» que ofrece la separación recíproca de las esferas personales. Más allá del 3 empieza, por así decirlo, el reino de la pluralidad indeterminada, de la mera colectividad que ya no puede ser fraccionada en sí misma. De hecho, vemos que en el desarrollo del lenguaje la formación de los números siempre se encuentra en un principio sujeta a tales limitaciones. Las lenguas de muchos pueblos primitivos muestran que la actividad de separación, tal como se desarrolla en la contraposición del yo y el tú, avanza luego del «uno» al «dos». Si el «tres» es incluido, eso ya constituye un paso de mucha mayor importancia; pero más allá la facultad de diferenciación, el poder de «discreción» que conduce a la formación del número, parece quedar paralizada. Entre los bosquimanos las expresiones numéricas sólo llegan en rigor hasta 2; la expresión para 3 ya no expresa otra cosa que «muchos» y es empleada, ligada al lenguaje de los dedos, para todos los números hasta 10.[111] Los habitantes primitivos de Victoria tampoco han desarrollado numerales que vayan más allá de 2. En la lengua binandele de Nueva Guinea sólo existen tres numerales para 1, 2, 3, mientras que los números mayores que 3 deben ser expresados por circunloquios.[112] En todos estos ejemplos, de los cuales se pueden poner muchos otros,[113] se pone de manifiesto cuán estrechamente estuvo ligado originalmente el acto de contar a la intuición del yo, tú y él, de la cual sólo progresivamente se fue desligando. El papel específico que corresponde al número 3 en la lengua y en el pensamiento de todos los pueblos[114] parece encontrar aquí su explicación última. En general, se ha dicho acerca de la concepción numérica de los pueblos primitivos que cada número tiene su propia fisonomía individual, que cada uno posee una especie de existencia y peculiaridad místicas. Pues bien, esto es principalmente cierto respecto del 2 y del 3. Ambos son productos especiales que parecen poseer una específica tonalidad espiritual en virtud de la cual se destacan de entre la *serie* numérica uniforme y homogénea. Aun en aquellas lenguas que poseen un sistema numérico «homogéneo» completo y altamente desarrollado, esta posición especial de los números 1 y 2, y en ciertas circunstancias también de los números de 1 a 3 o de 1 a 4, puede verse todavía con claridad en ciertas determinaciones formales. En la lengua semita, los numerales 1 y 2 son adjetivos, mientras que los restantes son nombres abstractos que adoptan el género opuesto al de la cosa contada, la cual se encuentra en genitivo plural.[115] En la lengua indogermánica primitiva, como lo indican unos testimonios coincidentes del indo-iranio, el balto-eslavo y el griego, los numerales de 1 a 4 eran declinables, mientras que los numerales de 5 a 19 se formaban con adjetivos indeclinables, y aquellos números que pasaban de 19 eran formados con sustantivos que tomaban el genitivo del objeto contado.[116] Una forma gramatical

como la del *dual* subsiste más tiempo en los pronombres personales que en otras clases de palabras. El dual, que desaparece en todo el resto de la declinación, subsiste todavía largo tiempo en los pronombres alemanes de primera y segunda personas.[117] De parecida manera, en el desarrollo de las lenguas eslavas el dual «objetivo» se perdió mucho antes que el *dual* «subjetivo».[118] El origen etimológico de los primeros numerales parece apuntar también en muchas lenguas a esta relación con las palabras mágicas que fueron formadas para diferenciar las tres personas. Particularmente, en el caso de las lenguas indogermánicas parece haber una raíz etimológica común de las expresiones empleadas para designar «tú» y «dos».[119] Scherer se refiere a esta relación para concluir que aquí estaríamos en presencia de un origen lingüístico común de la psicología, la gramática y la matemática; que la raíz de la dualidad se remonta hasta el dualismo fundamental sobre el que se funda toda posibilidad del lenguaje y del pensamiento.[120] Porque para Humboldt, la posibilidad del habla está condicionada por lo dicho a una persona y la réplica de ésta; esto es, se funda en una tensión y en un desdoblamiento que surge entre el yo y el tú para resolverse luego justamente en el acto del habla, de tal modo que este acto pueda aparecer como la auténtica y verdadera «medición entre mentalidad y mentalidad».

Basándose en esta concepción especulativa del lenguaje, en su tratado sobre el *dual* Humboldt trató por primera vez de aclarar desde dentro el empleo de esta forma, que hasta entonces había sido considerada por la gramática como un mero lastre, como un refinamiento inútil del lenguaje. Humboldt atribuye al dual un origen por un lado subjetivo y por otro objetivo y, por consiguiente, una significación original en parte sensible y en parte espiritual. Según él, el lenguaje toma la primera orientación que considera a la dualidad como dada en la natura y como un hecho sensible perceptible, siempre que utiliza el dual preponderantemente como expresión de una pura intuición de cosas. Este uso se ha extendido a casi todas las familias lingüísticas. Para el sentido lingüístico, las cosas que existen por duplicado aparecen como un conjunto especial, genéricamente homogéneo. En las lenguas bantú, por ejemplo, tales cosas existentes por duplicado, como los ojos y los oídos, hombros y pechos, rodillas y pies, constituyen una clase especial caracterizada por un prefijo nominal específico.[121] Junto a estas dualidades naturales figuran también las artificiales: al igual que la paridad de los miembros corporales, el lenguaje repara también en la dualidad de determinados utensilios e instrumentos. Pero este uso del dual dentro de la esfera de los puros conceptos nominales parece encontrarse en decadencia en el desarrollo de la mayor parte de las lenguas. En la lengua semita perteneció a la lengua base, pero empieza a desaparecer más y más en las lenguas individuales.[122] En el griego, el dual desapareció de algunos dialectos ya en tiempo prehistórico, y en Homero aparece ya en estado de desvanecimiento. Solamente en el dialecto ático sobrevivió más tiempo, pero aún aquí desapareció gradualmente en el siglo IV d. C.[123] Esta circunstancia, que no está limitada a ningún ámbito particular ni a determinadas condiciones,[124] expresa obviamente una conexión general lógico-lingüística. La decadencia del dual coincide con el tránsito gradual y progresivo del número individual y concreto al

número seriado. Cuanto más firmemente se va imponiendo la idea de la *serie* numérica como todo estructurado de acuerdo con un principio estrictamente unitario, cada número aislado, en lugar de representar un contenido particular, se convierte en un mero miembro de la serie igual a todos los demás. La heterogeneidad empieza a ceder el paso a la pura homogeneidad. Pero resulta comprensible que este nuevo punto de vista se imponga con mucha mayor lentitud dentro de la esfera personal que dentro de la mera esfera de las cosas, pues la primera está orientada por su origen y su esencia a la forma de la heterogeneidad. El «tú» no es equivalente al «yo» sino que se le opone como un «no-yo». El «segundo» no surge aquí por la simple repetición de la unidad, sino que se comporta como algo cualitativamente «otro» con respecto a ella. Es cierto que también el «yo» y el «tú» pueden fusionarse en la comunidad del «nosotros», pero esta forma de unificación en el «nosotros» constituye algo completamente distinto a la colectivización de las cosas. Ya Jakob Grimm llamó en ocasiones la atención sobre la diferencia entre los conceptos plurales de cosas y de personas desarrollados por el lenguaje; ya él apunta que mientras que un plural de cosas es considerado como una suma de elementos similares, pudiéndose definir «hombres», por ejemplo, como «hombre y hombre», el «nosotros» no puede ser representado en modo alguno como una suma semejante, puesto que debe ser tomado no tanto como «yo y yo» sino como «yo y tú» o como «yo y él».[125] El impulso puramente «distributivo» de la numeración, el impulso de la pura *separación* de unidades, aparece por ello marcado en aquella forma de contar que parte de la intuición del tiempo y de los procesos temporales.[126]

El mismo esfuerzo por no permitir que se fundan simplemente los elementos agrupados en la unidad del «nosotros», sino por preservarlos en su particularidad y especificidad, se pone de manifiesto en el uso que hace el lenguaje del *trial* y del plural *inclusivo* y *exclusivo*. Ambos fenómenos están estrechamente relacionados. El uso del dual y del trial está regulado con especial rigor en las lenguas melanesias, las cuales en todos los casos en que se trata de dos o tres personas, acuciosamente vigilan que se utilice el término numérico correspondiente; y el pronombre de primera persona asume aquí también formas distintas, según si el que habla se incluya en el término «nosotros» o se excluya del mismo.[127] Las lenguas aborígenes australianas suelen intercalar también las formas del dual y del trial entre el singular y el plural; tanto el dual como el trial poseen una forma que incluye al interpelado y otra que lo excluye. «Nosotros dos» puede pues significar tanto «tú y yo» como «él y yo»; «nosotros tres» puede significar ya sea «yo y tú y él» o bien «yo y él y él», etc.[128] En algunas lenguas esta distinción se expresa ya en la forma fonética de los términos de pluralidad; así que, por ejemplo, según Humboldt, en la lengua delawere el plural inclusivo se forma de una combinación de los sonidos pronominales usados para «yo» y «tú» y el plural exclusivo, por el contrario, se forma por una repetición del sonido pronominal usado para «yo».[129] El desarrollo de la serie numérica homogénea y de la intuición numérica homogénea pone un determinado límite a esta concepción en rigor individualizante. En lugar de los individuos particulares aparece el género que los abarca a todos de la misma manera, y en lugar de la

diferenciación cualitativa de los elementos aparece la uniformidad de método y de reglas con arreglo a las cuales dichos elementos son reducidos a un todo cuantitativo.

Si consideramos ahora retrospectivamente todo el proceso seguido por el lenguaje en la formación de la representación numérica y de los numerales, vemos que cada uno de los momentos de dicho proceso pueden derivarse *per antiphrasin* de los métodos exactos de formación de los números que rigen en la matemática pura. Aquí se ve con especial claridad cómo el concepto lógico-matemático de número, antes de llegar a ser lo que es, tiene que configurarse a partir de su antítesis y opuesto. Como propiedades lógicas esenciales de la serie numérica matemática, se han señalado su necesidad y validez universal, su unicidad, su infinitud y la total equivalencia de sus miembros.[130] Pero ninguno de esos rasgos encaja en aquel método de numeración que encuentra en el lenguaje su primer producto y expresión. Aquí no hay ningún principio necesario y universalmente válido que permita abarcar de *un* solo vistazo espiritual y mediante una regla unitaria todas las representaciones numéricas. Aquí no hay ninguna unicidad «de» la serie numérica, sino que cada nueva clase de objetos enumerables, como hemos visto, exige básicamente un nuevo esfuerzo y nuevos instrumentos de enumeración. Tampoco puede hablarse de la infinitud del número en este caso; la necesidad y la posibilidad del contar no van más allá de la capacidad de vinculación intuitiva y representativa de objetos en grupos con características intuitivas de grupo perfectamente determinadas.[131] Más aún, el objeto contado no entra en el acto de contar como algo desprovisto de toda propiedad cualitativa, como una unidad indeterminada, sino que conserva su carácter específico de cosa o propiedad. Esto se puede ver por el hecho de que en los conceptos cualitativos las formas que expresan grados de los mismos y ordenación seriada van desarrollándose sólo paulatinamente. Si se examinan los *grados* del adjetivo, las formas del positivo, comparativo y superlativo que han alcanzado nuestras lenguas cultas, hallaremos que en todas ellas subyace un concepto general, un determinado rasgo genérico que en los diversos grados sólo varía en cuanto a la magnitud. Pero frente a esta diferenciación fundada en puras determinaciones de magnitud, en la mayor parte de estas lenguas puede identificarse todavía con claridad otro método que concibe a la diferencia de magnitud como una diferencia genérica sustancial. Los fenómenos de suplencia que ocurren en la gradación del adjetivo en las lenguas semitas e indogermánicas atestiguan lingüísticamente esta apreciación. En las lenguas indogermánicas, por ejemplo, determinados conceptos adjetivos, como *bueno* y *malo*, *grande* y *mucho*, *pequeño* y *poco*, no se forman de una raíz única sino de raíces completamente distintas (como es el caso, por ejemplo, de nuestro «bueno» y «mejor», en latín, *bonus*, *melior*, *optimus*, y en griego ἀγαθός, ἀμείνων ἄριστος, βελτίων y βέλτιστος, κρείττων y κράτιστος). De este fenómeno se ha explicado que bajo la concepción «agrupadora» posterior todavía se trasluce con claridad una actitud «individualizadora» más antigua; que la «formación cualitativa del lenguaje» originaria subsiste frente a la creciente tendencia hacia la «formación cuantitativa del lenguaje».[132] En lugar de la abstracción de un atributo unitariamente concebido y fonéticamente designado en forma unitaria, diferenciado

solamente en su gradación, encontramos aquí una concepción básica dentro de la cual cada grado de un atributo conserva su ser propio e insustituible y no es visto como un «más» o «menos», sino como algo «distinto» e independiente. Esta actitud resalta más claramente todavía en las lenguas que no han desarrollado en absoluto una forma propia de gradación del adjetivo. En la gran mayoría de las lenguas falta del todo lo que nosotros acostumbramos llamar «comparativo» y «superlativo». En ellas las diferencias de grado sólo pueden expresarse por circunloquios, empleándose para ello expresiones verbales como «exceder», «superar», «ir más allá»,[133] o bien los dos términos de la comparación aparecen yuxtapuestos en simple parataxis.[134] También pueden utilizarse en el mismo sentido partículas adverbiales que expresan que una cosa resulta grande o hermosa en comparación con otra o «frente» a otra.[135] Muchas de esas partículas tienen originalmente un sentido espacial, de tal manera que la gradación cualitativa parece basarse aquí en relaciones de lugar, como *alto* y *profundo*, *arriba* y *abajo*, de las cuales se deriva.[136] También aquí el pensamiento lingüístico introduce una intuición espacial ahí donde el pensamiento lógico-abstracto parece exigir un concepto de relación puro. Y el círculo de nuestra investigación vuelve nuevamente a cerrarse. De nuevo se pone de manifiesto que los conceptos de espacio, tiempo y número integran la auténtica estructura fundamental de la intuición objetiva tal y como ésta se configura en el lenguaje. Pero dichos conceptos sólo pueden cumplir con su tarea porque, en cuanto a su estructura general, se mantienen en un peculiar punto medio ideal; ya que, precisamente por ajustarse siempre a la forma de la expresión sensible, van llenando progresivamente lo sensible con un contenido espiritual hasta hacer de él un símbolo de lo espiritual.

IV. El lenguaje y la esfera de la «intuición interna». Las fases el concepto del yo

1

Hasta aquí el análisis del lenguaje estuvo encaminado esencialmente a describir las categorías con arreglo a las cuales procede en la estructuración del mundo objetivo de la intuición. Pero ya aquí resultó que estos límites metodológicamente impuestos no fueron de hecho estrictamente observados. En la exposición de aquellas categorías «objetivas», a cada paso nos vimos remitidos a la esfera objetiva; siempre resultaba que cada nueva determinación que en el lenguaje recibía el mundo de los objetos repercutía también sobre la determinación del mundo del yo. Porque, a decir verdad, de lo que se trataba era de esferas de intuición correlativas que se limitan entre sí. De ahí que cada nueva configuración de lo objetivo (v. *gr*., su aprehensión y diferenciación espacial, temporal o numérica) produjera al mismo tiempo una imagen diferente de la realidad subjetiva, revelando nuevos rasgos de este mundo puramente

«interior».

Pero el lenguaje también dispone de medios propios e independientes que sirven específicamente para develar y configurar esta otra existencia «subjetiva», y estos medios no están menos firmemente enraizados en él ni son menos originarios que las formas en las que aprehende y expresa el mundo de las cosas. En nuestros días todavía suele encontrarse la concepción de que las expresiones mediante las cuales el lenguaje refleja el ser personal y sus relaciones poseen una significación derivada y secundaria frente a las otras expresiones que corresponden a la determinación de las cosas y de los objetos. En algunos intentos de clasificación lógico-sistemática de las palabras se sostiene frecuentemente la tesis de que el *pronombre* no constituye una parte autónoma de la oración con contenido espiritual propio, sino solamente una simple palabra representativa del nombre, del sustantivo; se sostiene que por ello mismo no pertenece a las ideas propiamente autónomas que intervienen en la formación del lenguaje, sino que tan sólo representa el sustantivo de otra.[137] Pero ya Humboldt protestó con argumentos decisivos contra esta «concepción estrechamente gramatical». Hace notar que concebir el pronombre como la parte del discurso más reciente en el lenguaje constituye una idea completamente equivocada; pues lo primigenio en el acto del discurso es la personalidad del que habla, quien, encontrándose en constante contacto directo con la naturaleza, en el lenguaje tampoco podía dejar de contraponer a la misma la expresión de su yo. «Pero en el yo está dado también automáticamente el tú, y mediante una nueva contraposición surge la tercera persona que, puesto que el lenguaje ha salido de la esfera de los seres que sienten y hablan, se extiende también a las cosas inanimadas.»[138] Basándose en esta concepción especulativa, los lingüistas empíricos también han intentado frecuentemente probar que los pronombres personales son, por así decirlo, «las primeras piedras de la creación del lenguaje», el más antiguo y oscuro, pero también el más firme y persistente componente de todas las lenguas.[139] Pero aunque Humboldt señala dentro de este contexto que el sentimiento originario del yo no puede ser un concepto inventado *a posteriori*, universal y discursivo, hay que considerar, por otra parte, que este sentimiento originario no debe buscarse exclusivamente en la *designación* explícita del yo como pronombre de una persona. La filosofía del lenguaje permanecería dentro de la misma estrecha concepción lógico-gramatical, a la que combate, si quisiese medir la forma y configuración de la conciencia del yo por la sola evolución de dicha designación. Cuando se analiza y enjuicia el lenguaje infantil se cae frecuentemente en el error de querer ver en la primera aparición del *sonido* «yo» también el primero y más temprano grado del *sentimiento* del yo. Pero aquí se pierde de vista que el íntimo contenido anímico-espiritual y su forma de expresión lingüística nunca coinciden exactamente, y que particularmente la *unidad* de ese contenido no tiene que reflejarse forzosamente en la *simplicidad* de la expresión. Para ofrecer y expresar una determinada intuición fundamental, el lenguaje dispone de una multitud de variados medios de expresión, y sólo considerándolos en su conjunto y en colaboración puede conocerse claramente en qué dirección determina algo. La configuración del concepto del yo, por lo tanto, no está ligada

exclusivamente al pronombre, sino que también se lleva a cabo a través de otras esferas lingüísticas, *v. gr*., a través del nombre y a través del verbo. Particularmente, en este último es en donde pueden expresarse las más sutiles distinciones y matices del sentimiento del yo, puesto que en el verbo existe una compenetración peculiarísima de la idea objetiva de proceso con la idea subjetiva de actividad, y puesto que, según los gramáticos chinos, los verbos como «palabras vivas» se distinguen de los nombres, que son «palabras muertas».[140]

Es cierto que en un principio también la expresión del yo y de la individualidad necesita apoyarse en la esfera nominal, en el campo de la intuición sustancial, objetiva, de la cual sólo consigue liberarse con gran dificultad. En las más diversas familias lingüísticas encontramos términos para designar el «yo» que han sido tomados de designaciones objetivas. El lenguaje muestra muy particularmente cómo en un principio el sentimiento concreto del propio yo sigue ligado completamente a la intuición concreta del propio cuerpo y sus miembros particulares. Aquí se da la misma relación con la que nos encontramos en la expresión de las determinaciones espaciales, temporales y numéricas, las cuales presentan también esta continua orientación hacia la existencia física y particularmente hacia el cuerpo humano. Este sistema de designación del «yo» se expresa con especial claridad en las lenguas altaicas. Todas las lenguas de esta familia lingüística presentan una tendencia a iniciar mediante nombres acompañados por desinencias o por sufijos posesivos lo que nosotros expresamos mediante los pronombres personales. Es por ello por lo que las expresiones para «yo» o «me» son sustituidas por otras que significan «mi ser», «mi esencia», o de modo drásticamente material, también por expresiones como «mi cuerpo» o «mi pecho». Inclusive una expresión puramente espacial, por ejemplo, una palabra cuyo significado básico fuera «centro», puede ser utilizada en este sentido.[141] De manera parecida, el hebreo, por ejemplo, no sólo expresa el pronombre reflexivo mediante palabras como *alma* o *persona*, sino también mediante palabras como *rostro*, *carne* o *corazón*,[142] al igual que la palabra latina *persona*, que significa originalmente el rostro o la máscara del actor, y que en alemán se le utilizó durante mucho tiempo para designar la apariencia exterior, la figura y estatura de un individuo.[143] Para traducir la expresión «yo mismo», el copto se sirve del nombre «cuerpo» acompañado de sufijos posesivos.[144] En los idiomas indonesios el objeto reflexivo también se designa con una palabra que lo mismo significa persona y espíritu que cuerpo.[145] Este uso se extiende finalmente hasta las lenguas indogermánicas, donde en el veda y en el sánscrito clásico, por ejemplo, «el propio yo» y el «yo» se expresan ora mediante la palabra «alma» *(atmán)*, ora mediante la palabra «cuerpo» *(tanu)*.[146] Todo ello muestra que cuando la intuición del propio yo, del alma, de la persona, empieza a brillar en el lenguaje, sigue todavía íntimamente ligada al cuerpo, así como también en la intuición *mítica* el alma y el yo del hombre son pensados en un principio como una mera réplica, como «dobles» del cuerpo. Aun en su uso formal, en muchas lenguas las expresiones nominales y pronominales siguen indiferenciadas por largo tiempo, siendo declinadas mediante los mismos elementos formales y asimiladas entre sí en número, género y caso.[147]

Si atendemos no tanto a la forma con la que el lenguaje viste a la representación del yo, sino más bien al contenido espiritual de esta misma representación, encontramos que este último también puede ser precisamente designado y claramente determinado dentro del campo de la expresión puramente nominal o verbal. En casi todas las lenguas que llevan a cabo una división de los nombres en determinadas clases encontramos claramente desarrollada la contraposición de una clase para las personas y otra para las cosas. Y aquí no se trata de una simple división biológica entre el campo de lo animado y lo inanimado, lo cual correspondería aún por completo a la intuición de la *naturaleza*, sino de sutilezas a menudo asombrosas en el modo de entender y matizar la existencia personal. En las lenguas bantú, una clase especial que se distingue por un determinado prefijo designa al hombre como personalidad independiente y activa, mientras que otra clase comprende a los seres animados pero no personales. El hombre es incluido en esta última siempre que figura no como actuando independientemente sino como órgano o representante de otro, por ejemplo, como su mensajero, su enviado o su dependiente. Así pues, el lenguaje distingue tipos y grados de la personalidad, ora de acuerdo con la función que desempeña, ora de acuerdo con la forma y dirección dependiente o independiente que tenga la *voluntad* que se manifieste.[148] Se puede hallar un germen de esta concepción en aquellas lenguas que distinguen la denominación de seres personales de las meras designaciones de cosas anteponiéndoles un determinado «artículo personal». En las lenguas melanesias tal artículo se antepone regularmente a los nombres de individuos y clanes; pero también se encuentra antes de los nombres de cosas inanimadas, como árboles, botes, barcos o armas, cuando no están considerados como meros representantes de su género sino como individuos, a los que se les dota de un determinado nombre propio. Algunas lenguas han desarrollado dos distintos artículos personales que acompañan a distintas clases de seres animados, lo cual está basado evidentemente en una especie de jerarquización valorativa dentro del mismo concepto de personalidad.[149] Una sensibilidad para tales distinciones pertenecientes a la esfera de la pura subjetividad se halla en algunas lenguas aborígenes australianas, las que eligen una forma distinta del nominativo, la expresión del sujeto, según se trate de calificar a un ser como simplemente *existente* o bien como *activo* independientemente.[150] El lenguaje puede indicar en el verbo distinciones análogas; mediante un determinado prefijo, por ejemplo, puede expresarse si el suceso enunciado por el verbo es un simple acontecimiento «natural» o la intervención de un *sujeto activo* o la acción conjunta de varios de ellos.[151] Todo esto nada tiene que ver aparentemente con distinciones hechas por el lenguaje en el *pronombre*, pero es evidente que el concepto puro de *ser* y *actuar* ha sido claramente captado y desarrollado en múltiples grados espirituales.

La riqueza extraordinaria de estas graduaciones se patentiza en la riqueza de posibilidades con que el lenguaje cuenta para indicar las llamadas «diferencias de género» en el verbo. Desde el punto de vista del análisis puramente lógico de la actividad, a primera vista sólo parece haber una sola diferencia claramente perceptible: aquella que existe entre la acción

independiente y el nuevo ser objetivo de la acción, la forma activa y la forma pasiva. Es por ello por lo que ya la tabla aristotélica de las categorías trató de dotar de una significación universal lógica y metafísica a la diferencia gramatical que nosotros solemos expresar mediante la contraposición de «activo» y «pasivo». Pero en modo alguno resulta correcto afirmar que Aristóteles se dejó llevar meramente por tendencias que le fueron dadas directamente y en cierto modo impuestas por la forma y peculiaridad de la lengua griega, cuando dio tan central importancia a la antítesis fundamental de la acción y la pasión, del ποιεῖν y *πάσχειυ*. La lengua por sí sola hubiere tomado otro camino, pues justamente en el griego la distinción del «pasivo» y las otras voces del verbo no está clara, ni morfológica ni semánticamente. En cuanto a la función, el pasivo sólo se desarrolló en forma gradual, en parte participando del activo y en parte de la voz media.[152] Si atendemos a otras familias lingüísticas completamente distintas, se ve con claridad que la simple contraposición de acción y pasión no desempeña por sí sola un papel determinante o decisivo, sino que se entrecruza de modo constante con muchas otras antítesis. Aun en los casos los en que las lenguas han desarrollado tal contraposición con toda claridad, distinguiendo entre formas «activas» y «pasivas», tal diferenciación sólo es una entre muchas; pertenece a una *totalidad* de graduaciones conceptuales de la expresión verbal. En otras lenguas esta contraposición puede faltar, en cuyo caso, al menos de manera formal, no existe específicamente ningún uso pasivo del verbo. Determinaciones que nosotros acostumbramos expresar en forma pasiva son expresadas y sustituidas por formas verbales activas, en particular por la tercera persona plural del verbo activo.[153] Según Humboldt, en las lenguas malayas la llamada «formación del pasivo» consiste en la transposición a una forma nominal: no hay un verdadero pasivo, porque el verbo mismo no está pensado como activo, sino que tiene un carácter más bien nominal. En rigor, la designación de un suceso no implica en estas lenguas la referencia a un agente ni a algo sobre lo que se actúa; el verbo simplemente comprueba el suceso sin ligarlo expresamente a la energía de un sujeto ni revelar en la forma verbal misma la relación con el objeto afectado.[154]

Pero este deficiente desarrollo de la contraposición abstracta de acción y pasión no se explica por el hecho de que aquí todavía falte la intuición concreta de la acción misma y sus matices; frecuentemente está desarrollada con una sorprendente variedad en esas mismas lenguas que carecen de la distinción formal de activo y pasivo. Los «géneros» del verbo no sólo suelen estar detallada y claramente determinados, sino que pueden superponerse en las más variadas formas y combinarse para formar expresiones cada vez más complejas. En primer término tenemos aquellas formas que indican un *carácter temporal* de la acción, pero que, según hemos visto, no se refieren tanto a la expresión del *estrato temporal* como a la expresión del *tipo de acción*. Existe una tajante separación entre los tipos de acción «perfecto» e «imperfecto», «momentáneo» o «sucesivo», «único» e «iterativo»: se distingue si la acción está completada o terminada en el momento de hablar o si aún está en proceso de desarrollo, si está limitada a un momento determinado o si se extiende a una mayor duración

temporal, si se realiza en un solo acto o en varios actos repetidos. Para expresar todas esas determinaciones puede usarse una forma genérica propia del verbo además de todos los otros medios ya considerados.[155] Para designar el simple estado en cuanto tal puede utilizarse un «estativo»; para expresar un devenir progresivo puede usarse un «incoactivo»; para expresar el fin de una acción puede usarse un «cesativo» o «conclusivo». Si la acción debe ser caracterizada como continua o regular, como una costumbre o hábito duradero, entonces se utiliza la forma «habitual».[156] Otras lenguas han desarrollado con especial riqueza la diferenciación de verbos momentáneos y verbos frecuentativos.[157] Además de estas distinciones que esencialmente atienden al carácter objetivo de la acción, en la forma verbal puede expresarse ante todo la actitud que adopta el yo respecto de la acción. Esta actitud puede ser de índole puramente teorética o práctica, puede originarse en la esfera pura de la voluntad o bien en la esfera del juicio. En el primer caso la acción puede caracterizarse como deseada, esperada o exigida, mientras que en el último caso puede ser asertórica o problemática. En este sentido se desarrollan ahora las auténticas distinciones «modales», así como antes se desarrollaron las distinciones en la denominación de los tipos de acción. Se desarrolla el subjuntivo, que tiene al mismo tiempo una significación «volitiva», «deliberativa» y «prospectiva»; el optativo, que se usa en parte con el sentido de un deseo y en parte como expresión de una disposición o de una simple posibilidad.[158] La forma volitiva también es susceptible de admitir otras múltiples gradaciones, que van desde el simple deseo hasta la orden y que pueden expresarse mediante la diferenciación entre un simple «suplicativo» y un «imperativo».[159] Además del modo imperativo, suplicativo, desiderativo y obligativo, que expresa que la acción debe ser realizada, muchas lenguas indígenas americanas conocen los modos puramente teoréticos que los gramáticos llaman «dubitativo» o «citativo» *(quotativo)* y que expresan que la acción es dudosa o sólo es reportada sobre la base del testimonio de otro.[160] Frecuentemente también se aclara mediante un sufijo especial agregado al verbo si el sujeto vio él mismo el suceso sobre el cual informa, si sólo oyó de él, o si sabe de él no a través de una percepción sensible inmediata, sino por suposición o inferencia. A veces se distingue del mismo modo entre el conocimiento de un suceso obtenido en los sueños y el conocimiento de un suceso obtenido en estado de vigilia.[161]

Aunque ya aquí el yo se coloca frente a la realidad objetiva volitiva o exigentemente, dudosa o inquisitivamente, esta actitud se agudiza al máximo al referirnos a la acción ejercida por el yo sobre el objeto y las distintas formas posibles de dicha acción. Muchas lenguas relativamente indiferentes respecto a la distribución de activo y pasivo distinguen en su lugar, con la máxima exactitud, los grados de esta acción y su mayor o menor mediatez. Mediante un simple recurso fonético, por ejemplo (como la duplicación de la radical media en las lenguas semitas), puede derivarse de la raíz primaria del verbo una segunda raíz con una significación primigenia intensiva pero además causativa en general; al lado de estas dos existe todavía una tercera raíz que desempeña específicamente esta última función causativa. A los causativos del primer grado pueden agregarse entonces causativos de segundo y tercer grado, los cuales dan a

una raíz verbal de origen intransitiva una doble o triple significación transitiva.[162] Esos fenómenos lingüísticos reflejan evidentemente la complicación creciente que experimenta la intuición de la actividad personal; en lugar de la simple separación del sujeto y del objeto de la acción, de lo activo y lo pasivo, más y más términos medios son interpolados, los que, aunque son de naturaleza personal, sirven para llevar la acción más allá de su origen en un yo volitivo hasta la esfera del ser objetivo.[163] Esta intuición de la pluralidad de sujetos que toman parte en una acción puede expresarse de modo distinto según se indique simplemente el *hecho* de esta coparticipación o se tomen en cuenta las diferentes formas de participación. En el primer caso el lenguaje usa la «forma cooperativa» del verbo, o bien configura una «raíz cooperativa o social» propia que expresa que una persona toma parte de algún modo en la actividad o estado de otra.[164] Algunas lenguas utilizan sufijos colectivos especiales para indicar que alguna acción es emprendida no por una sola persona sino en grupo.[165] Por lo que toca a la forma de colaboración de varios individuos, es ante todo significativo si esta colaboración está dirigida meramente al exterior o al interior, esto es, si una pluralidad de sujetos se encuentra frente a un simple objeto material o si cada objeto de ellos en su actividad se encuentra recíprocamente en una relación de sujeto-objeto. De esta última intuición surge la expresión que el lenguaje crea para indicar la acción *recíproca*. Inclusive las lenguas primitivas suelen distinguir claramente si la actividad de los sujetos se dirige hacia una cosa exterior o si se dirige hacia ellos mismos.[166] Y aquí evidentemente ya se ha preparado otro paso de gran trascendencia. En la acción recíproca el agente y aquello sobre lo que se actúa en cierto sentido coinciden: ambos pertenecen a la esfera personal y únicamente depende de nuestro punto de vista el considerarlos como sujeto u objeto de la actividad. La relación se hace más profunda si en lugar de una pluralidad de sujetos figura un solo sujeto, coincidiendo materialmente en *un* solo punto, después de haber sido separados, el punto de partida y el objetivo de la acción. Éste es el carácter de la acción reflexiva, en la cual el yo no determina a otro u otros yo sino que su actividad recae sobre sí mismo. En muchas lenguas es esta forma reflexiva la que sustituye al pasivo faltante.[167] Este mecanismo de la acción, que primero apunta a algún lado y luego vuelve a recaer sobre el yo, así como la vigorosa conciencia de subjetividad que todo ello demuestra, se pone de relieve con la máxima pureza en el empleo que de la voz *media* hace la lengua griega. En la posesión misma y en la aplicación de la voz media se ha visto con razón un rasgo esencial y distintivo de la lengua griega, rasgo que le imprime el sello de genuina lengua «filosófica».[168] Para distinguir las voces activa y media, los gramáticos hindúes han creado una curiosa expresión, llamando a la primera «una palabra para otro» y a la última «una palabra para sí mismo».[169] De hecho, el significado principal de la voz media estriba en considerar el suceso como ubicado dentro de la esfera propia del sujeto y en destacar la participación del sujeto en el mismo. «En toda voz activa simple —dice Jakob Grimm— queda dudoso si el concepto dominante es transitivo o intransitivo; así, por ejemplo, "yo veo" puede significar "yo veo con mis ojos" o bien "yo veo algo"; κλαίω puede significar el llorar íntimo o el llorar a alguien más. La voz media despeja esta duda y refiere el

sentido de la oración necesariamente al sujeto. Por ejemplo, κλαί?μαι (lloro por mí, lloro para mí)… La verdadera y auténtica voz media ha sido creada para indicar todo aquello que vitalmente ocurre en el alma y en el cuerpo del sujeto que habla, de tal modo que todas las lenguas coinciden maravillosamente al incluir conceptos como alegrarse, entristecerse, asombrarse, temer, anhelar, permanecer, reposar, hablar, vestir, lavarse y otros semejantes.»[170] Si ahora contemplamos retrospectivamente la multiplicidad de distinciones genéricas verbales y tenemos en cuenta que la mayoría de estos géneros pueden combinarse entre sí para obtener nuevas formas complejas —pudiendo formar, por ejemplo, del pasivo y el causativo un causativo-pasivo, del causativo y el reflexivo un reflexivo-causativo o un causativo recíproco, etc.—,[171] nos percatamos de que la fuerza que demuestra el lenguaje con semejantes configuraciones reside en que no concibe la antítesis del ser subjetivo y objetivo como una antítesis rígida y abstracta de dos esferas que se excluyen entre sí, sino que la concibe como creada dinámicamente en las más diversas maneras. El lenguaje no exhibe a ambas esferas en sí, sino en su penetración y determinación recíprocas; crea, por así decirlo, un dominio intermedio en el cual las formas de ser y de actuar están referidas la una a la otra, fundiéndose ambas en una unidad espiritual de significación.

2

Si de la configuración implícita de la representación del yo en el terreno de la expresión nominal y verbal pasamos a examinar su desenvolvimiento explícito lingüístico y, con ello, el desarrollo progresivo de los verdaderos pronombres, vemos que, como ya Humboldt lo señaló, aunque el sentimiento del yo debe ser considerado como componente originario e irreductible de toda configuración lingüística, la aparición del pronombre en el lenguaje propiamente dicho estuvo acompañada de grandes dificultades. Porque para Humboldt, la esencia del yo consistía en ser sujeto, mientras que en el pensamiento y en el habla, por el contrario, todo concepto debe convertirse en objeto con relación al sujeto pensante.[172] Esta contradicción sólo puede resolverse en caso de que vuelva a darse la misma conexión que examinamos anteriormente dentro de la esfera nominal y verbal, sólo que ahora en un nivel superior. También dentro de la esfera de la expresión pronominal la designación precisa del yo sólo puede conseguirse contraponiéndola, por una parte, a la designación del mundo objetivo, pero atravesándola y yendo más allá de ella. Aun en los casos en que el lenguaje cuenta ya con una clara idea del yo, debe darle todavía una investidura objetivista; debe hallar la designación precisa para el yo justamente en la designación de lo meramente objetivo.

Esta suposición de Humboldt encuentra su confirmación cuando se examina el modo en que el lenguaje, para expresar las relaciones personales, utiliza no tanto los verdaderos pronombres personales como los pronombres posesivos. La idea de *posesión* implícita en estos últimos ocupa de hecho una peculiar posición intermedia entre el campo de lo objetivo y

el de lo subjetivo. *Lo que* se posee es una cosa u objeto, un algo que ya por el hecho de volverse contenido de posesión se da a conocer como mera cosa. Pero justamente porque esta cosa se revela como posesión adquiere un nuevo carácter, pasando de la esfera de lo meramente natural a la esfera de lo personal-espiritual. Lo que aquí se pone de manifiesto es una especie de vivificación, una transformación de la forma del ser en forma del yo. Por otra parte, el yo todavía no se aprehende a sí mismo en un acto libre y originario de espontaneidad espiritual y volitiva, sino que, por así decirlo, se intuye en la imagen del objeto que se apropia como «suyo». Esta obtención mediata de la expresión puramente «personal» a través de la expresión «posesiva» se revela en su aspecto psicológico en el desarrollo del lenguaje infantil, en el cual el propio yo parece ser designado mediante pronombres personales mucho antes que mediante pronombres posesivos. Pero hay determinados fenómenos de la historia general del lenguaje más elocuentes y claros que las observaciones anteriores, no muy seguras ni unívocas.[173] Tales fenómenos muestran que el desarrollo propiamente dicho del concepto del yo suele ir precedido por un estado de *indiferenciación* en el que las expresiones «yo» y «mío», «tú» y «tuyo», etc., no se han distinguido todavía. La diferencia entre ambas —hace notar Humboldt— es percibida, pero no con la agudeza y precisión formales que se requieren para llegar a la designación fonética.[174] Al igual que la mayoría de las lenguas aborígenes americanas, también las lenguas de la familia uraloaltaica formulan casi siempre la conjugación del verbo de tal modo que la forma infinitiva indeterminada va acompañada de un afijo posesivo. Así, por ejemplo, la expresión usada para «yo camino» significa propiamente «mi caminar», o bien las expresiones usadas para «yo construyo, tú construyes, él construye» lingüísticamente presentan exactamente la misma estructura que las expresiones usadas para «mi casa, tu casa, su casa».[175] Es indudable que esta peculiaridad de la expresión se funda en una intuición peculiar de las relaciones entre el «yo» y la «realidad». Para Wundt, la causa psíquica de esta persistencia de las formas nominales en el campo de los conceptos verbales transitivos es que en el verbo transitivo el objeto al que se refiere la acción está siempre dado inmediatamente en la conciencia; por lo tanto, necesita ser designado antes que cualquiera otra cosa, de tal modo que aquí el concepto nominal puede suplir a toda la oración que expresa la acción.[176] Pero con esto el hecho que aquí estamos tratando no queda psicológicamente aclarado sino sólo psicológicamente parafraseado. Son dos concepciones espiritualmente distintas las que se manifiestan al designar a la actividad como acto puro, *actus purus*, y al designar su finalidad y sus resultados objetivos. En el primer caso, la expresión de la actividad se remonta al fuero interno de la subjetividad, considerado como su origen y fuente; en el segundo caso, se circunscribe al producto de la acción, el cual es retrotraído nuevamente a la esfera del yo mediante un pronombre que indique posesión. En ambos casos existe la relación entre el yo y el contenido objetivo, pero, por así decirlo, ambos casos tienen sentidos distintos: en un caso, la dirección del movimiento va del centro a la periferia, y en el otro caso va de la periferia al centro.

Esta conexión entre el yo y el no-yo, expresada en el pronombre posesivo y establecida,

por lo tanto, por la idea de posesión, es particularmente estrecha cuando el no-yo no es simplemente un objeto animado del «mundo exterior», sino que pertenece al terreno en que lo «interno» y lo «externo» parecen tocarse y pasar inmediatamente de uno a otro campo. Inclusive hay filósofos especulativos que han caracterizado al *cuerpo humano* como aquella realidad en que este tránsito se realiza con incontrastable claridad. Según Schopenhauer, el yo y el cuerpo no son dos distintos estados objetivos conectados por el vínculo de la causalidad; no se encuentran en relación de causa a efecto, sino que son lo mismo, sólo que dándose de dos maneras completamente distintas. La acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de la voluntad objetivado, esto es, habiendo entrado ya en el mundo de la intuición; el cuerpo no es otra cosa que la *objetivización de la voluntad misma*.[177] Partiendo de aquí se hace comprensible que la expresión de la relación personal se funde frecuentemente con la denominación puramente objetiva en un todo indivisible. Particularmente, las lenguas de los pueblos primitivos suelen mostrar con claridad esta peculiaridad. En la mayoría de las lenguas de los indios americanos una parte del cuerpo nunca puede ser designada con una expresión general sino que debe ser determinada con mayor detalle mediante un pronombre posesivo. Así pues, no existen expresiones abstractas para *brazo* o *mano*, sino sólo una expresión para la mano o el brazo en la medida en que pertenezcan a un hombre determinado. [178] K. von der Steinen informa acerca de la lengua bakairi, que al precisar los nombres de las partes del cuerpo tenía que distinguir cuidadosamente si la parte corporal por cuya denominación se preguntaba pertenecía al que interrogaba, al interrogado o a un tercero, pues en los tres casos se obtenían respuestas distintas. La palabra para «lengua», por ejemplo, sólo podía pronunciarse en la forma «mi lengua», «tu lengua», «su lengua» o «la lengua de todos los que estamos aquí».[179] Humboldt y Boethlingk nos hablan del mismo fenómeno en las lenguas mexicana y yacuta, respectivamente.[180] En las lenguas melanesias, al designar partes del cuerpo se escogen expresiones distintas según se trate de la denominación general o de la denominación de una parte corporal en particular perteneciente a un individuo determinado; en el primer caso, la expresión usual con significación individualizadora, como «mi mano», «tu mano», etc., debe ir acompañada por un sufijo generalizador.[181] Esta fusión de la expresión nominal con el pronombre posesivo se extiende luego más allá de la designación de las partes del cuerpo humano hacia otros contenidos, siempre que éstos sean concebidos en una vinculación particularmente estrecha con el yo y en cierto sentido como partes de su ser anímico-natural. Frecuentemente, las expresiones que designan grados de parentesco consanguíneo, como «padre» y «madre», etc., suelen aparecer solamente en unión del pronombre posesivo.[182] Aquí nos encontramos con las mismas relaciones que vimos antes en la configuración de la expresión verbal, a saber: para la intuición del lenguaje la realidad objetiva no constituye una masa homogénea única que simplemente se contrapone al mundo del yo como un todo, sino que existen diversos estratos de esta realidad; no existe una simple relación general y abstracta entre el sujeto y el objeto, sino que podemos distinguir claramente distintos grados de objetividad de acuerdo con su mayor «acercamiento» o «alejamiento» del

yo.

Y de esta concreción en que se da la relación sujeto-objeto se deriva otro rasgo más. La característica principal del yo puro consiste en su absoluta *unidad*, contrastando con todo lo objetivo y lo cósico. Considerado como una forma pura de la conciencia, el yo no admite ninguna posibilidad de diferenciación interna, pues tales diferenciaciones sólo pertenecen al mundo de los contenidos. Por lo tanto, en la medida en que el yo sea tomado como expresión de lo no-cósico en el más estricto sentido, debe considerársele como «pura identidad consigo mismo». En su obra *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, Schelling ha extraído con el mayor rigor esta consecuencia. Si el yo no es igual a sí mismo, si su forma originaria no es la de la pura identidad —así lo puntualiza—, entonces se volverían a borrar los límites precisos que lo separan de toda realidad de contenido objetivo y que hacen de él algo inconfundiblemente independiente y específico. Consecuentemente, o se concibe al yo en esta forma originaria de la pura identidad, o bien resulta inconcebible.[183] Pero el *lenguaje* no puede llegar directamente a esta intuición del yo puro, «trascendental», ni a su unidad. Pues así como en el lenguaje la esfera personal va surgiendo sólo gradualmente de la esfera positiva, así como la intuición de la persona está ligada a la intuición de la posesión objetiva, la diversidad inherente a la mera relación posesiva debe repercutir también en la expresión del yo. De hecho, mi brazo, unido orgánicamente al resto de mi cuerpo me pertenece de modo distinto a como me pertenece mi arma o mi utensilio; mis padres o mi hijo están ligados a mí de un modo muy distinto, mucho más natural y directo que mi caballo o mi perro. Y aun en la esfera de la mera posesión de cosas existe una diferencia claramente perceptible entre los bienes muebles y los inmuebles del individuo. La casa en que vive le «pertenece» en un sentido más fijo que el saco que viste. El lenguaje habrá de ajustarse primero a todas estas distinciones; consecuentemente, en lugar de una expresión unitaria y general de las relaciones posesivas, tratará de formar tantas expresiones como clases perfectamente diferenciadas de pertenencia *concreta* haya. Estamos aquí frente al mismo fenómeno que tuvimos ocasión de examinar al observar el nacimiento y desarrollo progresivo de los *numerales*. Así como a los distintos objetos y grupos de objetos les corresponden originalmente «números» distintos, también les corresponde un distinto «mío» y «tuyo». Por ello, algunas lenguas, que para contar objetos distintos emplean «sustantivos numerales», disponen también de una multitud muy semejante de «sustantivos posesivos». Para expresar la relación de posesión, las lenguas melanesias y muchas lenguas polinesias agregan un sufijo posesivo al término que designa el objeto poseído, sufijo que varía de acuerdo con la clase a la que el objeto pertenece. Todas estas variadas expresiones de relaciones posesivas fueron originalmente nombres, lo que queda formalmente probado por el hecho de que puedan ir precedidos de preposiciones. Estos nombres están graduados a fin de distinguir los distintos tipos de propiedad, posesión, pertenencia, etc. *Uno* de estos «nombres posesivos» se agrega, por ejemplo, a los nombres que designan parentescos, miembros del cuerpo humano, partes de una cosa; otro de ellos, a las cosas que poseen o a los instrumentos que se emplean; otro más sirve para todas las cosas

destinadas a comerse y otro, para aquellas destinadas a beberse.[184] Frecuentemente se usan expresiones distintas según se trate de una posesión que viene de fuera o de un objeto que debe su existencia a la actividad personal de su poseedor.[185] Las lenguas de los indios americanos distinguen de parecida manera entre dos tipos básicos de posesión: la posesión natural e intransferible y la artificial y transferible.[186] Aun determinaciones puramente numéricas pueden dar origen a una diversidad en la expresión de las relaciones posesivas, distinguiendo en la elección del pronombre posesivo si se trata de uno, dos o más poseedores, o bien si el objeto poseído es único, doble o múltiple. En la lengua leutiana, por ejemplo, al tomar en cuenta y combinar todos estos factores, resultan nueve expresiones distintas de los pronombres posesivos.[187] De todo lo anterior se concluye que tanto la expresión posesiva homogénea como la expresión numérica homogénea son productos del lenguaje relativamente tardíos que hubieron de desprenderse de la intuición de lo heterogéneo. Así como el número sólo adquiere el carácter de «uniformidad» al irse transformando progresivamente de expresión de cosas en expresión de relaciones, la simplicidad y uniformidad de las relaciones del yo van imponiéndose gradualmente sobre la diversidad de contenidos que pueden formar parte de estas relaciones. El lenguaje parece encaminarse hacia esta designación puramente formal de las relaciones posesivas y, con ello, hacia la aprehensión inmediata de la uniformidad formal del yo, cuando utiliza el genitivo como expresión de posesión en lugar de los pronombres posesivos. Porque esta expresión de posesión, aun cuando tiene sus raíces en intuiciones concretas, particularmente en intuiciones espaciales, a medida que se va desarrollando se va convirtiendo más y más en un caso puramente «gramatical», se va convirtiendo en expresión de la «pertenencia» en general, la cual no está limitada a ninguna forma especial de posesión. Probablemente podamos encontrar una transición entre ambas intuiciones en los casos en los que la expresión genitiva presenta todavía un cierto carácter posesivo, necesitándose de un sufijo posesivo especial para completar y precisar la relación genitiva.[188]

El lenguaje se aproxima a la expresión de la unidad puramente formal del yo por otro camino cuando, en lugar de caracterizar la actividad esencialmente en cuanto a su finalidad objetiva y su resultado, se remite al origen del actuar, al sujeto activo. Ésta es la dirección que toman todas aquellas lenguas que consideran al verbo como mera expresión de hechos, dejando al pronombre personal la designación y determinación de las personas. «Yo», «tú», «él», se desprenden de la esfera de lo objetivo mucho más tajantemente que el mero «mío», «tuyo» y «suyo». El sujeto del actuar ya no puede figurar como mera cosa entre cosas o como un contenido entre contenidos, sino que es el núcleo vivo de energía del cual parte la acción y recibe su dirección. Se han intentado distinguir los tipos de configuración lingüística atendiendo a si llevan a cabo la designación de la acción verbal esencialmente desde el punto de vista de la *impresión* o del *hecho*. En los casos en que prevalece el primer punto de vista, la expresión de la acción se convierte en un simple «me parece», mientras que bajo el predominio del segundo punto de vista la tendencia contraria es la que priva, interpretándose como acción la mera apariencia.[189] Pero con tal intensificación de la expresión de la actividad

la expresión del yo también toma una nueva forma. La expresión *dinámica* de la representación del yo se encuentra mucho más cerca de la concepción del mismo como pura unidad formal que una expresión nominal y objetivista del mismo. De hecho, el yo se va transformando cada vez más claramente en una pura expresión de relación. Si toda actividad y también toda pasividad, toda acción y también todo estado parecen estar vinculados al yo y unidos en él, este mismo yo no es en última instancia otra cosa que un punto central ideal. No es ningún contenido de representación o percepción, sino que, para hablar con Kant, sólo es aquello «en referencia a lo cual las representaciones adquieren unidad sintética». En este sentido, la representación del yo es «la más pobre de todas» porque parece estar vacía de todo contenido concreto, pero esta carencia de contenido involucra también una nueva función y una significación completamente nueva. A decir verdad, el lenguaje ya no cuenta con ninguna expresión adecuada para esta significación, pues aun en su más alto grado de espiritualidad permanece referido a la esfera de la intuición sensible, por lo que no puede llegar hasta esa «representación puramente intelectual» del yo, ese yo de la «apercepción trascendental». Pero también es cierto que, al menos indirectamente, puede prepararle el terreno al ir traduciendo cada vez más sutil e incisivamente la contraposición del ser cósico-objetivo y el ser subjetivo-personal, y precisando por varios caminos y con medios distintos la conexión entre ambos.

3

La ciencia y la filosofía del lenguaje se han visto vivamente inquietas por la disputa acerca de si las palabras originales de las que partió el lenguaje eran de naturaleza *verbal* o *nominal*, si se trataba de designaciones de cosas o de actividades. Las opiniones estaban ruda e irreconciliablemente contrapuestas, aduciéndose razones histórico-lingüísticas y especulativo-generales en apoyo de ambas alternativas. Durante algún tiempo pareció acallarse la contienda al haberse vuelto problemático el concepto en torno al cual giraba. La lingüística moderna fue abandonando más y más el intento de remontarse a los tiempos primitivos para develar directamente el secreto de la creación del lenguaje. Para ella el concepto de *raíz lingüística* dejó de ser el concepto de algo real e históricamente existente, viendo en él —como ya Humboldt lo había hecho con su acostumbrada escrupulosidad crítica— solamente el producto del análisis gramatical. De este modo, las supuestas «formas originarias» del lenguaje palidecieron hasta volverse meras formas del pensamiento, productos de la abstracción. Mientras se creyó en un auténtico «periodo radical» del lenguaje, pudo hacerse el intento de reducir la totalidad de las formas lingüísticas a un «número limitado de matrices o tipos», y al conectar esta tesis con la concepción de que toda habla tiene su origen en actividades humanas ejecutadas en grupo, se procedió a buscar las huellas de esta actividad en la conformación lingüística básica de esos tipos. En este sentido es como Max Müller, por ejemplo, siguiendo a

Ludwig Noirés, trató de reducir las raíces del sánscrito a un número determinado de conceptos lingüísticos originales como las expresiones para designar las actividades humanas más simples: trenzar y tejer, coser y atar, cortar y partir, cavar y pinchar, romper y golpear.[190] Pero intentos de esta especie parecieron perder su sentido a partir de que el concepto de raíz fue tomado ya no material sino formalmente cuando se empezó a ver en él, no tanto el elemento fáctico de toda configuración lingüística, sino más bien un elemento metodológico de la *ciencia* del lenguaje. Y aun aquellos que no llegaron a esta completa disolución metodológica del concepto de raíz —cuando, por ejemplo, se creyó justificada la suposición de que en el indogermánico las raíces existieron realmente en tiempos anteriores a la flexión— se veían obligados a abstenerse de toda aseveración acerca de su verdadera forma.[191] Pero no es menos cierto que todavía se encuentran en las investigaciones empíricas del lenguaje muchos indicios de que el proceso de la naturaleza y estructura de las raíces originarias empieza a revivir. La tesis del origen y carácter verbales de estas raíces vuelve a tomar vigoroso impulso. Un lingüista francés, que recientemente trató de renovar esta vieja tesis ya defendida por Panini, además de apoyarse al argumentar en observaciones de la historia del lenguaje, se apoya expresamente en consideraciones que pertenecen a otra esfera, que es la de la metafísica general. Según él, el lenguaje debió haber partido de la designación de conceptos verbales y de aquí debió haber avanzado gradualmente hacia la designación de conceptos de cosas, porque sólo las actividades y los cambios son sensiblemente percibidos y sólo ellos están dados como fenómenos, mientras que la cosa que se encuentra en la base de estos cambios y actividades sólo puede ser aprehendida indirectamente como el soporte de dichos cambios y actividades. Al igual que el camino del pensamiento, el camino del lenguaje debe ir de lo conocido a lo desconocido, de lo sensiblemente percibido a lo meramente pensado, del «fenómeno» al «noumenon»: por ello la designación del verbo y de los atributos verbales debe haber precedido necesariamente a las designaciones sustanciales, a los «sustantivos» del lenguaje.[192]

Pero justamente esta μετάβασις ἐις ἄλλο γένος, este sorprendente viraje hacia lo metafísico, es lo que nos revela claramente la debilidad metodológica del planteamiento del problema que aquí subyace. Por una parte, toda la demostración está basada en una inequívoca *quaternio terminorum:* el concepto de sustancia, que aquí es utilizado como segunda premisa de la deducción, figura con dos significaciones completamente diferentes, puesto que está tomada una vez en sentido metafísico y otra vez en sentido empírico. La premisa mayor de la deducción se refiere a la sustancia como sujeto metafísico de los cambios y atributos, como «cosa en sí» que yace «detrás» de todas las cualidades y accidentes; la conclusión habla de los conceptos nominales del lenguaje, los cuales, en la medida en que sirven para expresar objetos, es natural que no puedan tomar a éstos sino como «objetos fenoménicos». La sustancia tomada en el primer sentido es la expresión de una esencia absoluta, mientras que en el segundo sentido es sólo la expresión de una permanencia relativa, empírica. Pero si el problema es captado en este último sentido, la conclusión extraída, en la medida en que se

apoye en razones *epistemológicas*, pierde toda fuerza probatoria. Pues la epistemología no nos enseña que la idea de atributo cambiante o de estado cambiante sea necesariamente *anterior* a la idea de «cosa» como unidad relativamente permanente; más bien muestra que tanto el concepto de cosa como el de atributo o estado son condiciones igualmente legítimas y necesarias en la estructuración del mundo de la experiencia. Se distinguen entre sí, no como expresiones de realidades dadas y de acuerdo con el orden en que estas ralidades se suceden, en sí o en relación a nuestro conocimiento, sino como formas de concepción, como categorías que se condicionan mutuamente. En este sentido, el punto de vista de la permanencia, el punto de vista de la «cosa», no está dado ni *antes* ni *después* del punto de vista del cambio, sino tan sólo junto *con* él como su momento correlativo. Y este modo de ver vale también en dirección opuesta: se pronuncia tanto contra la afirmada originariedad necesaria del verbo y los conceptos verbales, como también contra argumentos psicológicos con los cuales se ha tratado de demostrar el primado de la intuición puramente objetiva y de los nuevos conceptos nominales. «Es imposible pensar —apunta, por ejemplo, Wundt— que el hombre haya pensado alguna vez meramente con conceptos verbales. Por razones psicológicas, resultaría mucho más fácilmente comprensible lo contrario, o sea, que pensó meramente con representaciones objetivas; y de hecho, se encuentran huellas muy claras de semejante estado no sólo en el modo de hablar del niño sino también en muchas lenguas realmente existentes que han conservado un estado más originario de desarrollo conceptual».[193] Pero también aquí la hipótesis de que el hombre pensó alguna vez con «meros» conceptos nominales entraña la misma deficiencia *de principio* de la tesis opuesta, que da a los conceptos verbales la prioridad temporal y material. Aquí nos encontramos frente a uno de esos problemas que no pueden ser resueltos mediante un simple «o esto, o aquéllo», sino sólo mediante un replanteamiento crítico de principio de la cuestión misma. El dilema que por mucho tiempo ha dividido a los estudiosos del lenguaje en dos grupos distintos es, en última instancia, un dilema metodológico. Si seguimos ubicados dentro de la *teoría reproductora* y aceptamos que el fin del lenguaje no puede consistir sino en designar superficialmente determinadas distinciones *dadas* en la representación, entonces sí tiene sentido preguntar si lo que el lenguaje destacó primero fueron cosas o actividades, estados o atributos. Pero lo que fundamentalmente oculta este modo de plantear la cuestión es sólo el viejo error de la hipóstasis de las categorías fundamentales lingüístico-espirituales. Una distinción que sólo tiene lugar «en» el espíritu, esto es, a través de la totalidad de sus funciones, es antepuesta al conjunto de dichas funciones como algo sustancialmente existente y permanente. Por el contrario, el problema cobra otro sentido cuando se medita en que «cosas» y «estados», «atributos» y «actividades» no son contenidos dados de la conciencia sino modalidades y direcciones de su formación. Entonces se evidencia que ni los unos ni los otros pueden ser directamente percibidos ni expresados lingüísticamente de acuerdo con esta percepción; que la multiplicidad de las impresiones sensibles, primeramente indiferenciadas, puede ser *determinada* en la dirección de una u otra forma del pensamiento y del lenguaje. Esta

determinación de algo *como* objeto o como actividad, y no la mera denominación *de* objeto y *de* actividad, es lo que se expresa en la labor espiritual del lenguaje, lo mismo que en la labor lógica del conocimiento. Por lo tanto, de lo que se trata no es de saber si el acto de denominación recae primero en cosas o actividades consideradas como determinantes «en sí» de la realidad, sino en saber si dicho acto se encuentra bajo el signo de una u otra *categoría* del lenguaje y del pensamiento, en saber si se efectúa, por así expresarse, *sub specie nominis* o *sub specie verbi*.

Y de antemano podemos suponer que frente a *esta* cuestión no será posible tomar una simple *decisión* apriorística. Si el lenguaje ya no es concebido como una reproducción unívoca de una realidad unívocamente dada, sino como un vehículo de ese gran proceso de «entendimiento» entre el yo y el mundo, en el cual se definen con precisión los límites entre ambos, entonces es evidente que este problema admite una multitud de diferentes posibles soluciones. Porque el medio de comunicación entre el yo y el mundo no existe perfectamente determinado desde un principio, sino que existe y opera tan sólo configurándose a sí mismo. Es por ello por lo que no puede hablarse de un sistema de categorías del lenguaje ni de un orden y sucesión lógico o cronológico de las categorías lingüísticas entendido como un número de formas rígidamente establecidas que, a manera de un carril prefijado, debe recorrer ineluctablemente el lenguaje en su desenvolvimiento. Al igual que en la reflexión epistemológica, cada una de las categorías que extraemos y contrastamos con las otras sólo puede ser tomada y considerada como un *factor* singular que, de acuerdo con las relaciones en que entre con otros factores, puede evolucionar hacia otras configuraciones concretas completamente distintas. De la compenetración de estos factores y de las diferentes conexiones que establecen entre sí resulta la «forma» del lenguaje, la cual hay que concebir no tanto como forma de ser sino como forma de movimiento, no como forma estática sino como forma dinámica. Por consiguiente, no existen aquí antítesis absolutas sino siempre relativas, antítesis en cuanto al sentido y *dirección* de la concepción. El interés puede estar puesto en uno u otro momento, los acentos dinámicos entre los conceptos de cosa y atributo, estado y actividad pueden ser distribuidos de muchísimos modos, y solamente en este ir y venir, en este movimiento un tanto oscilatorio, está la característica específica de toda forma lingüística considerada como forma creadora. Cuanto más penetrantemente tratamos de comprender este proceso tal como ocurre específicamente en cada una de las lenguas, tanto más se esclarece que en ellas las clases de palabras que suele distinguir nuestro análisis gramatical, el sustantivo, el adjetivo, el pronombre, el verbo, no están presentes desde el principio interactuando como unidades rígidas y sustancializadas, sino que unas parecen generar y delimitar a las otras en forma recíproca. La designación no se desprende del objeto acabado; por el contrario, del desarrollo progresivo del signo y de la consiguiente «distinción» cada vez más precisa de los contenidos de la palabra es de donde van surgiendo perfiles cada vez más claros del mundo, considerado como totalidad de «objetos» y «atributos», «cambios» y «actividades», «personas» y «cosas», relaciones espaciales y temporales.

Si el camino recorrido por el lenguaje es el camino que lleva a la determinación, es de

esperarse que ésta haya ido surgiendo y tomando forma a partir de una etapa de relativa indeterminación. La historia del lenguaje confirma plenamente esta suposición, mostrando que cuanto más retrocedamos en el desarrollo del lenguaje, más nos vemos conducidos a una fase en la cual las partes del discurso que distinguimos en las lenguas evolucionadas no se han diferenciado entre sí ni en cuanto a la forma ni en cuanto al contenido. Una misma palabra puede desempeñar aquí funciones muy distintas, pudiendo ser empleada como preposición o como nombre independiente, como verbo o como sustantivo, según las condiciones particulares en que aparezca. La *indiferenciación de nombre y verbo* es especialmente la regla que determina la estructura de la mayoría de las lenguas. Ocasionalmente se ha dicho que aunque toda lengua se reduce a las categorías de nombre y verbo, unas cuantas lenguas, por otra parte, conocen un verbo en el sentido nuestro. Casi exclusivamente las lenguas de las familias indogermánica y semita son las que parecen haber llegado a distinguir de manera verdaderamente clara ambas clases de formas, y aun en dichas lenguas se encuentran todavía en la estructura de la oración fluctuaciones entre la forma de las oraciones[194] nominales y verbales. Humboldt apunta que una característica de la familia lingüística malaya es que en ella están tan borrados los límites entre la expresión verbal y la expresión nominal, que se tiene una cierta sensación de la ausencia del verbo. Igualmente dice que una lengua como la de Birmania carece completamente de todas las designaciones formales para la función verbal, de tal modo que los mismos que la hablan no parecen sentir la verdadera fuerza del verbo.[195] El avance progresivo de la lingüística comparada ha demostrado que lo que aquí parece que hay que considerar todavía como una especie de anomalía estructural del lenguaje es en realidad un fenómeno generalmente extendido. Una y otra vez encontramos una forma intermedia y un tanto amorfa en lugar de una clara separación de verbo y nombre.[196] Esto también sale claramente a relucir si consideramos que la diferenciación entre el manejo gramatical-formal de los términos de cosas y los términos de actividades va surgiendo muy gradualmente. «Conjugación» y «declinación» se confunden aún mucho en su configuración lingüística. Siempre que el lenguaje sigue el tipo de la «conjugación posesiva» se da un absoluto paralelismo entre la expresión nominal y la expresión verbal.[197] Análogas relaciones se dan entre las designaciones de actividades y de atributos: un mismo sistema de inflexión puede abarcar tanto a los verbos como a los adjetivos.[198] Inclusive estructuras lingüísticas complejas y hasta oraciones enteras pueden ser conjugadas en ocasiones de este modo.[199] Aunque nos sintamos inclinados a entender esos fenómenos como pruebas de la «amorfia» de una lengua, más bien deberíamos considerarlos como indicios del característico «devenir hacia la forma». Pues justamente la indeterminación que en este caso todavía acompaña al lenguaje, deficiente evolución y diferenciación de sus categorías individuales, es un factor de su propia flexibilidad y de su esencial capacidad creadora interna. La expresión indeterminada contiene todavía todas las posibilidades de determinación y, por así decirlo, deja que al desarrollarse cada lengua en particular se decida por alguna de esas posibilidades.

Querer establecer un esquema general de este desarrollo parece verdaderamente un vano

esfuerzo, pues la riqueza concreta de este desarrollo reside justamente en que cada lengua procede de *diversa* manera al estructurar su sistema de categorías. No obstante, sin violentar esta multitud concreta de formas de expresión, es posible agruparlas reduciéndolas a ciertos tipos fundamentales. Frente a algunas lenguas y grupos de lenguas que han desarrollado con toda pureza y rigor el tipo nominal, y en las cuales toda la estructura del mundo intuitivo está regida y guiada por la intuición *objetiva*, se encuentran otras en las cuales la construcción gramatical y sintáctica está determinada y regida por el *verbo*. Más aún, en este último caso vuelven a aparecer dos formas distintas de configuración lingüística, según que la expresión verbal sea tomada como expresión de un mero *suceso* o de una pura *actividad*, según que penetre en el curso del acaecer objetivo o que destaque el papel central del sujeto activo y su energía. Por lo que toca al primer tipo estrictamente nominal, está aguda y claramente representado por las lenguas de la familia altaica. Aquí toda la estructura de la oración es tal que una expresión objetiva simplemente sigue a la otra y está ligada atributivamente a ella; sin embargo, este simple principio de articulación, tan rigurosa y universalmente observado, permite una expresión clara y autosuficiente de una multitud de determinaciones sumamente complejas. H. Winkler, por ejemplo, afirma acerca de este principio, ejemplificándolo en la estructura del verbo japonés: «Yo no vacilo en llamarlo una estructura maravillosa. Es inagotable la multiplicidad de relaciones de todo tipo, la multiplicidad de sutilísimos y minuciosísimos matices que se expresan aquí verbalmente en la forma más breve: lo que en nuestra lengua expresamos mediante numerosos circunloquios y cláusulas de todo tipo, relativas y conjuntivas, es expresado aquí claramente mediante un solo término, no mediante un solo nombre sustantivo con otro nombre verbal dependiente del primero. Este nombre verbal expresa con toda claridad lo que nosotros tenemos que expresar con una oración principal y dos o tres cláusulas dependientes; más aún, cada una de las tres o cuatro articulaciones de la oración puede abarcar las más variadas relaciones y las más sutiles distinciones de tiempo, activo o pasivo, causativo, continuativo; en suma, las más variadas modificaciones de la acción… y todo esto se lleva a cabo en gran medida sin recurrir a la mayoría de los elementos formales que para nosotros son usuales e imprescindibles. Por ello, el japonés resulta para nosotros una lengua informe *par excellence*, lo que de ningún modo prejuzga sobre el valor de la lengua, sino sólo indica la gran divergencia de estructura respecto de nuestras lenguas.»[200] Esta divergencia radica esencialmente en que, aunque aquí no falta en modo alguno la sensibilidad para los matices conceptuales de la acción, sólo puede expresarse lingüísticamente en la medida en que la expresión de la acción quede, por así decirlo, atrapada en la expresión del objeto y entre a formar parte de ella como especificación. El centro de la designación está constituido por la existencia de la cosa, y toda expresión de atributos, relaciones y actividades depende de ella. Por consiguiente, la concepción que encontramos en esta estructura del lenguaje es propiamente «sustancialista». En el verbo japonés muy frecuentemente se encuentra sólo una proposición de existencia ahí donde nosotros esperamos encontrar una proposición predicativa, siguiendo nuestro modo

acostumbrado de pensar. En lugar de enunciar un *vínculo* entre sujeto y predicado, se hace notar y se subraya la *presencia* o no-presencia del sujeto o del predicado, su facticidad o no facticidad. De esta primera afirmación de existencia o inexistencia parten todas las demás determinaciones del «que» de la acción y pasión, etc.[201] Esto resalta con la máxima nitidez en la forma negativa, en la cual inclusive la inexistencia también es concebida sustancialmente. La negación de una acción reza de tal suerte que lo que se hace es más bien asentar positivamente la inexistencia de la misma: no existe un «no venir» como el nuestro, sino sólo el no ser, el no estar presente del venir. La expresión de esta inexistencia misma está formada de tal manera que propiamente expresa «el ser del no». Y así como aquí la *relación* de negación se transforma en una expresión sustancialista, lo mismo ocurre con las otras expresiones de relación. En la lengua de los yacutas la *relación posesiva* se expresa de tal modo que se predice la existencia o inexistencia del objeto poseído: un giro como «mi casa presente» o «mi casa no presente» expresa que «poseo o no poseo una casa».[202] También las expresiones numéricas frecuentemente están construidas de tal modo que la *determinación* numérica figura como un ser objetivo independiente; así pues, en lugar de decirse muchos o todos los hombres, se dice «hombre de multiplicidad» o de totalidad; en lugar de «cinco hombres» se dice propiamente «hombre de quintuplicidad».[203] Las determinaciones modales y temporales del nombre verbal se expresan del mismo modo. Una expresión sustantiva como «la eminencia», al ser unida atributivamente al nombre verbal, indica que la acción que expresa debe ser considerada como futura, esto es, que hay que tomar al verbo en sentido futuro.[204] Una expresión sustantiva como «apetencia» sirve para constituir la llamada forma desiderativa del verbo, etc. Inclusive los restantes matices modales, como el del condicional y el del concesivo, se indican según el mismo principio.[205] Aquí el lenguaje acuña exclusivamente términos de existencia aislados, giros objetivos independientes, y mediante su simple yuxtaposición expresa en forma directa toda la gran cantidad de posibles enlaces y formas de enlace racionales.

Es otra concepción espiritual completamente distinta la que encontramos cuando el lenguaje, aunque todavía no distingue originalmente entre nombre y verbo, utiliza y acentúa en sentido opuesto la forma básica indiferenciada. Si bien en los casos que ya hemos examinado toda determinación lingüística parte del objeto, existen otras lenguas que con la misma exactitud y nitidez toman su punto de partida en la designación y determinación del *suceso*. Ahora ya no es el nombre sino el verbo, en la medida en que sea pura expresión de un suceder, el que aparece como verdadero meollo del lenguaje; así como antes todas las relaciones, incluyendo las del acaecer y la actividad, se convertían en relaciones existenciales, aquí ocurre lo contrario: hasta estas últimas se convierten en relaciones y expresiones de sucesos. En el primer caso puede decirse que la forma del devenir dinámico es arrastrada a la forma de la existencia estática; en el otro caso, la existencia también sólo se concibe en conexión con el devenir. Pero esta forma del devenir no está todavía transida por la forma pura del yo, y por lo tanto, pese a su dinamismo, todavía posee una configuración predominantemente objetiva e

impersonal. En esa medida, todavía nos encontramos en la esfera cósica, pero el centro de la misma se ha movido de lugar. El acento de la designación lingüística no recae tanto en la existencia como en el cambio. Si bien en los casos anteriormente examinados se puso de manifiesto que el sustantivo, como expresión del objeto, regía toda la estructura del lenguaje, ahora hemos de esperar que el verbo, como expresión del cambio, ocupe el verdadero foco dinámico. Así como antes el lenguaje procuraba expresar en forma sustantiva las relaciones más complejas, ahora tratará de englobar y, por así decirlo, de apresar todas estas relaciones en la forma de la expresión verbal del suceso. La mayoría de las lenguas de los indios americanos parecen fundarse en una concepción semejante, la cual se ha tratado de explicar psicológicamente atendiendo a los elementos estructurales del espíritu de los indios.[206] Pero sea cual fuere la posición que se tome frente a este intento explicativo, en cualquier caso ya la pura *constitución* de estas lenguas muestra un *método* de configuración lingüística muy propio. Los perfiles generales del mismo han sido trazados con gran precisión por Humboldt en su exposición del procedimiento de incorporación de la lengua mexicana. El método de este procedimiento consiste en que las relaciones que las otras lenguas expresan en la oración y en la articulación analítica de la oración, en la lengua mexicana son reducidas sintéticamente a una sola «palabra-oración» compleja. El meollo de esta palabra-oración está constituido por la expresión de la oración verbal, a la cual, no obstante, se agregan muchas y muy variadas determinaciones modificativas. A la expresión verbal se agregan como complemento necesario las partes regentes y regidas de la oración, particularmente para designaciones de su objeto más o menos cercano o lejano. «La oración —advierte Humboldt— en cuanto a su forma, termina con el verbo, precisándosela después como por oposición. El verbo, según la forma de representación de los mexicanos, no puede concebirse sin estas determinaciones complementarias. Consiguientemente, si no aparece ningún objeto determinado, la lengua agrega al verbo un pronombre indeterminado utilizado en una doble forma, para personas y

1 2 3 1 2 3 1 2 3 4 1 2 para cosas: *ni* - *tla* - *qua*, yo como algo, *ni* - *te* - *tla* - *maca*, yo doy

3 4

a alguien algo…» El método de incorporación comprime así todo el contenido del enunciado en una sola expresión verbal, o bien, cuando esto no es posible por la complejidad del enunciado, del núcleo verbal de la oración «deja salir algunos extremos que a modo de señales indiquen la dirección en que deben buscarse las partes aisladas en relación a la oración». Por ello, aun en los casos en que el verbo no entraña todo el *contenido* del enunciado, contiene siempre el *esquema* general de la construcción: la oración no debe ser construida gradualmente a partir de sus distintos elementos, sino que debe ser elaborada de una sola vez como forma acuñada unitariamente. El lenguaje elabora primero un todo ligado que formalmente es completo y autosuficiente: mediante un pronombre designa como un algo indeterminado lo que todavía no ha determinado individualmente, pero luego acaba de detallar esto que ha quedado indeterminado.[207]

Posteriores investigaciones sobre las lenguas americanas han modificado en algunos rasgos la imagen general que trazó Humboldt del procedimiento de incorporación; tales investigaciones han mostrado que este procedimiento, por lo que toca al tipo, grado y extensión de la incorporación, puede tomar diversas formas en cada una de las lenguas.[208] Pero la caracterización general del peculiar *modo de pensar* en que se funda no varía esencialmente con tales correcciones. Empleando una imagen matemática, este método del lenguaje podría compararse a la elaboración de una *fórmula* en la cual están indicadas las relaciones cuantitativas universales pero no los valores cuantitativos particulares, los cuales siguen indeterminados. La fórmula representa meramente en una expresión unitaria resumida los modos de enlace universales, la relación funcional que existe entre ciertos tipos de magnitudes. Para aplicarla al caso específico es necesario sustituir por magnitudes determinadas las magnitudes *X, Y, Z* que en la fórmula aparecen indeterminadas. De forma parecida, también en la «palabra-oración» la forma del enunciado es proyectada completamente y anticipada desde un principio, y sólo se ve materialmente complementada cuando el significado de los pronombres indefinidos incorporados a la palabra-oración es determinado con mayor precisión por términos lingüísticos añadidos accesoriamente con posterioridad. El verbo, como designación de sucesos, pugna por reunir y concentrar en sí mismo la totalidad viva del significado expresado en la oración, pero cuanto más lo logra, tanto más existe el peligro de que, viéndose agobiado por el exceso de material que tiene que controlar y que constantemente se vuelca sobre él, naufrague en este mismo material. En torno del núcleo verbal del enunciado se va tejiendo una red tan gruesa de términos modificativos indicando el tipo y la modalidad de la acción, sus circunstancias espaciales y temporales, su cercano o lejano objeto, etc., que resulta difícil extraer de este enredo el contenido mismo del enunciado y aprehenderlo como contenido significativo independiente. La expresión de acción nunca aparece aquí como una expresión genérica, sino como una expresión individualmente determinada, caracterizada por partículas especiales a las cuales está inseparablemente unida.[209] Aunque, por una parte, mediante todas estas partículas la acción o el proceso es captado como el *todo* intuitivo concreto, por la otra no se consigue indicar ni destacar con precisión lingüística la *unidad* del suceso y especialmente la unidad del *sujeto* de la actividad.[210] Toda la luz del lenguaje parece alcanzar sólo al contenido del suceso mismo y no al yo que participa activamente en él. En la mayoría de las lenguas de los indios americanos, por ejemplo, la flexión del verbo está regida no por el sujeto sino por el objeto de la acción. El verbo transitivo no está determinado en cuanto a su número por el sujeto sino por el objeto directo: el verbo debe encontrarse en plural cuando se refiere a una pluralidad de objetos sobre los que se actúa. De este modo, el objeto gramatical de la oración se convierte en el sujeto lógico[211] de la misma, el cual rige al verbo. La estructura de la oración y de todo el lenguaje toma al verbo como punto de partida, pero el verbo mismo permanece dentro de la esfera de la intuición objetiva. Lo que el lenguaje expresa y destaca como momento esencial es el comienzo y el curso del acontecimiento y no la energía del sujeto manifestada en la

acción.

Encontramos que esta intuición básica empieza a cambiar en aquellas lenguas que han avanzado hasta una configuración puramente personal de la acción verbal y en las cuales, por lo tanto, la conjugación no consiste básicamente en la combinación del nombre verbal con sufijos posesivos, sino en un enlace sintético de la expresión verbal con la expresión de los pronombres personales. Lo que distingue a esta síntesis del procedimiento de las lenguas llamadas polisintéticas es que se funda en un análisis previo. El enlace que se lleva a cabo en esta síntesis no es una mera fusión, una mera interpenetración de los opuestos, sino que supone precisamente la diferenciación y la separación de estos opuestos. Con el desarrollo de los pronombres personales se escindieron claramente en el lenguaje los campos del ser subjetivo y del ser objetivo; no obstante, en la flexión del verbo las expresiones que designan el ser subjetivo y aquellas que designan el acaecer objetivo vuelven a juntarse en una nueva unidad. Siempre y cuando aceptemos que en esta unión se encuentra expresada la naturaleza esencial y específica del verbo, entonces tenemos que concluir que esta naturaleza sólo se cumple cabalmente en la vinculación del elemento verbal con las expresiones del ser personal. «Pues el ser actual, que en la representación gramatical está caracterizado por el verbo —dice Humboldt—,[212] no se puede expresar fácilmente en sí mismo, sino que sólo se manifiesta como el ser con una determinada modalidad, en un *tiempo* y *persona* determinados; la expresión de esta índole está indisolublemente entrelazada con la raíz, para indicar con certeza que la raíz sólo puede concebirse con dichos atributos y en cierto sentido debe sustituirse por ellos. Su naturaleza [del verbo] consiste precisamente en esta movilidad, reside en la imposibilidad de ser fijado, como no sea en el caso específico». Sin embargo, ni la determinación temporal y personal, ni la fijación temporal y personal de la expresión verbal corresponden a su estado primigenio, sino que ambas señalan una meta que en el desarrollo del lenguaje sólo se alcanza en una etapa relativamente tardía. Esto mismo hemos hallado ya respecto de la determinación temporal;[213] respecto de la referencia al yo, las transiciones progresivas que tienen lugar aquí pueden esclarecerse si se examina el modo como algunas lenguas distinguen la esfera de la expresión verbal «transitiva» de la esfera de la expresión «intransitiva» echando mano de medios puramente fonéticos. Así, por ejemplo, en diferentes lenguas semitas el verbo intransitivo o semipasivo, el cual no expresa puramente una acción sino un estado y una pasión, está indicado por otra pronunciación vocálica distinta. Según Dillmann, en el etíope esta diferenciación de los verbos intransitivos mediante la pronunciación se ha mantenido viva: todos los verbos que designan atributos, cualidades corporales o espirituales, sufrimientos o actividades no libres, se pronuncian de un modo distinto a aquellos verbos que deben designar una actividad del yo pura e independiente.[214] El simbolismo fonético sirve aquí para expresar ese proceso espiritual fundamental que se va manifestando con claridad creciente en la formación del lenguaje; muestra cómo el yo se aprehende a sí mismo en la contrafigura de la acción verbal y cómo, al irse ésta perfilando y diferenciando con mayor precisión, el yo se encuentra también a sí mismo y comprende la

posición especial que ocupa.

IV. El lenguaje como expresión del pensamiento conceptual. La forma de la conceptuación y clasificación lingüísticas

I. La conceptuación cualitativa

El problema de la conceptuación señala el punto en que la lógica y la filosofía del lenguaje se tocan más de cerca, pareciendo fundirse en una unidad inseparable. Todo análisis lógico del concepto parece conducir en última instancia a un punto en el cual el examen de los conceptos se convierte en examen de palabras y nombres. El nominalismo consecuente reduce ambos problemas a uno solo: el contenido del concepto se disuelve para él en el contenido y forma de la palabra. Así pues, para él la verdad misma deviene una determinación no tanto lógica como lingüística: *veritas in dicto, non in re consistit*. La verdad alude a una concordancia que no ha de encontrarse en las cosas mismas ni en las ideas, sino que se refiere exclusivamente a la conexión de los signos, especialmente de los signos fonéticos. El pensamiento completamente «puro», mudo, no conocería la oposición de verdadero y falso, la cual es creada en y por el lenguaje. Así pues, la cuestión del valor y origen del concepto nos conduce necesariamente a la cuestión del origen de la palabra: investigar la génesis de las significaciones y clases de palabras parece ser el único medio para entender el sentido inmanente del concepto y su función en la estructura del conocimiento.[1]

Un examen más a fondo demuestra en verdad que la solución que el nominalismo ofrece al problema del concepto es una falsa solución, puesto que forma un círculo vicioso. Pues si bien el lenguaje debe ofrecer aquí la «explicación» última y en cierto sentido única de la función conceptual, por otro lado vemos que el lenguaje mismo en ningún momento de su propio desarrollo puede prescindir de esta función. Y este círculo vicioso vuelve a repetirse en cada caso. La doctrina lógica tradicional hace surgir el concepto «por abstracción»: nos enseña a constituirlo comparando cosas o representaciones coincidentes y abstrayendo los «rasgos comunes» de ellos. Que los contenidos comparados por nosotros *tienen* ya determinados «rasgos», que poseen propiedades cualitativas de acuerdo con las cuales pueden dividirse en clases y familias, especies y géneros, es algo que se toma como presupuesto evidente que no necesita de especial mención. Sin embargo, en esta aparente evidencia reside precisamente uno de los problemas más difíciles que nos ofrece la formación del concepto. Ante todo, aquí vuelve a presentarse la cuestión de si los «rasgos» de acuerdo con los cuales dividimos las cosas en clases nos están dados ya antes de la formación del lenguaje, o si quizás nos son proporcionados sólo *a través* de la misma. La «teoría de la abstracción» —apunta Sigwart

con razón— olvida que para reducir un objeto representado a sus rasgos individuales se necesita ya de juicios cuyos predicados tienen que ser representaciones generales (comúnmente llamados *conceptos*), y olvida también que *estos* conceptos, en última instancia, deben alcanzarse de cualquier otra manera que no sea esa abstracción, puesto que son ellos los que hacen posible este proceso de abstracción. Más aún, olvida que en este proceso se presupone que el campo de los objetos que se han de comparar está definido de algún modo, y tácitamente está presuponiendo un criterio para unificar este campo y para buscar los rasgos comunes. Finalmente, este criterio, si no se procede con absoluta arbitrariedad, no puede ser otro sino que esos objetos pueden ser conocidos anticipadamente como semejantes porque todos tienen un determinado contenido común, esto es, porque ya existe una idea general con ayuda de la cual estos objetos son distinguidos de la totalidad de los objetos. Toda la teoría de la formación de los conceptos mediante comparación y abstracción sólo tiene sentido si, como frecuentemente ocurre, se presenta el problema de indicar lo que hay de común en las cosas designadas a la sazón con la misma palabra por el *uso lingüístico* común, aclarando así el verdadero significado de la palabra. Si alguien tiene que dar el concepto de animal, de gas, de robo, etc., se puede tener la tentación de proceder a hallar los rasgos comunes de todas las cosas que son llamadas *animales*, de todos los cuerpos que son llamados *gases*, de todas las acciones que son llamadas *robos*. Si esto es fructífero, si esta indicación para formar conceptos es practicable, constituye otra cuestión; sería admisible si pudiésemos suponer que no cabe la menor duda respecto a qué es lo que tenemos que llamar animal, gas y robo, esto es, si verdaderamente contáramos ya con el concepto que buscamos. Así pues, querer formar un concepto por abstracción equivale a buscar los anteojos que tenemos en la nariz con ayuda de estos mismos anteojos.[2] De hecho, la teoría de la abstracción sólo resuelve la cuestión de *la forma conceptual* recurriendo consciente o tácitamente a la *forma lingüística*, con lo cual el problema no se resuelve sino únicamente se relega a otro campo. El proceso de abstracción sólo puede efectuarse sobre aquellos contenidos que estén ya de algún modo determinados y designados, clasificados lingüística y mentalmente. Pero —debe preguntarse ahora—, ¿cómo es que se llega a esta clasificación? ¿Cuáles son las condiciones de esta *formación primaria* que se opera en el lenguaje y que constituye el fundamento para todas las síntesis posteriores más complejas del pensamiento lógico? ¿Por qué vía consigue escapar el lenguaje al flujo heracliteano del devenir, en el que ningún contenido retorna verdaderamente idéntico, contraponiéndose en cierto modo a él y extrayendo de él caracteres fijos? Aquí reside el auténtico secreto de la «predicación», lógico y lingüístico al mismo tiempo. El comienzo del pensamiento y del lenguaje no está en captar y denominar simplemente cualesquiera diferencias dadas en la sensación o en la intuición sino en trazar espontáneamente límites, efectuando ciertas separaciones y enlaces en virtud de los cuales surjan del flujo siempre idéntico de la conciencia formas individuales claramente definidas. La lógica suele encontrar el lugar de nacimiento del concepto ahí donde se alcanza una clara delimitación del contenido significativo de la palabra y una fijación unívoca del mismo mediante determinadas

operaciones intelectuales, particularmente mediante el procedimiento de la «definición» según *genusproximum* y *differentia specifica*. Pero para llegar al origen último del concepto, el pensamiento debe retroceder hasta un estrato todavía más profundo, debe escudriñar los criterios de enlace y separación que operan en el proceso mismo de la formación de las palabras y son decisivas para agrupar todo el material de la representación bajo determinadas clasificaciones lingüísticas.

Pues la tarea *primigenia* de la conceptuación no es, como lo ha venido creyendo la lógica bajo la presión de una tradición secular, *generalizar* cada vez más la representación sino *particularizarla* progresivamente. Del concepto se exige «universalidad», pero ésta no es un fin en sí misma sino sólo sirve como vehículo para alcanzar la verdadera meta del concepto que es la precisión. Antes de que cualesquiera contenidos puedan ser comparados entre sí y ordenados en clases de acuerdo con el grado de semejanza que presenten, englobando una clase con la otra, ellos mismos deben ser determinados *como* contenidos. Pero para ello es necesario el acto lógico de *afirmación* y *diferenciación* del que surgen en el flujo continuo de la conciencia algunas incisiones, y en el que el incesante ir y venir de las impresiones sensibles parece detenerse y encontrar ciertos puntos de reposo. Por lo tanto, el rendimiento originario y decisivo del concepto no es la comparación de las representaciones ni su agrupación en géneros y especies, sino la conformación de las impresiones en representaciones. Entre los lógicos modernos es Lotze quien ante todo ha captado con mayor penetración esta conexión, aunque en la interpretación y exposición que dio de ella no consiguió liberarse completamente de las cadenas que le impuso la tradición lógica. Su teoría del concepto parte de que el acto de pensamiento originario no puede consistir en el enlace de dos representaciones dadas, sino que la teoría lógica tiene que dar aquí un paso más atrás. Para que las representaciones puedan enlazarse en la función de un *pensamiento*, necesitan someterse primero a un proceso de conformación por medio del cual se convierten en material lógico. Solemos pasar por alto esta primera operación del pensamiento porque ya está efectuada en la formación del lenguaje que heredamos y, por consiguiente, parece ser uno de los presupuestos evidentes y no una tarea propia del pensamiento. Pero en verdad, si hacemos caso omiso de las meras interjecciones y expresiones de excitación, la creación de las palabras del lenguaje implica la forma fundamental del pensamiento, la forma de la *objetivación*. Ésta no puede estar encaminada a establecer conexiones entre lo múltiple, sometidas a una regla universalmente válida, sino que antes debe desempeñar la tarea de dar a cada impresión la significación de algo válido en sí. Por lo tanto, este tipo de objetivación no tiene todavía nada que ver con atribuir al contenido una realidad totalmente independiente del conocimiento, sino que todo lo que trata de hacer es fijar el contenido *para* el conocimiento y caracterizarlo como algo idéntico a sí mismo y repetitivo en medio del cambio de las impresiones. «Por consiguiente, a través de la objetivación lógica que se opera en la creación del nombre, el contenido denominado no es arrojado a una realidad exterior; el mundo exterior en el cual otros esperan volver a hallar el contenido al que nos referimos es generalmente sólo el mundo de lo pensable; a él se atribuye aquí la primera instancia de algo propiamente

existente y de una legalidad interna que es la misma para todos los seres pensantes, siendo independiente de ellos.»

Y ahora, a esta primera fijación de cualesquiera cualidades aprehensibles por el pensamiento y el lenguaje se añaden otras determinaciones a través de las cuales entran en ciertas *relaciones*, disponiéndose en ordenaciones y series. Cada cualidad individual no sólo posee en sí misma un *quid* idéntico, una composición específica, sino que en virtud de esta misma se relaciona con otras cualidades; y esta relación tampoco es arbitraria sino que presenta una forma peculiar objetiva. Ahora bien, aunque conocemos y reconocemos a esta última como tal forma objetiva, tampoco podemos contraponerla a los contenidos individuales como algo independiente y separable, sino que sólo en y a través de éstos podemos encontrarla. Si después de haberlos fijado y denominado como contenidos los agrupamos en forma de serie, parece que con ello hemos establecido algo *común* que se especifica en los miembros individuales de la serie y se manifiesta en todos ellos, aunque en cada uno ofrece una diferencia peculiar. No obstante, como hace notar Lotze, este *primer universal* es de un tipo esencialmente distinto al de los conceptos genéricos corrientes de la lógica. «Nosotros comunicamos a otro el concepto general de un animal o de una figura geométrica obligándolo a efectuar una serie precisa de operaciones mentales de enlace, separación o relación sobre un número de representaciones aisladas que se suponen conocidas. Al final de esta operación lógica se hallará presente en su conciencia el mismo contenido que queríamos comunicarle. Por el contrario, no es posible esclarecer por este mismo camino en qué consiste el azul genérico que está implicado en las representaciones del azul claro y del azul oscuro, o bien en qué consiste el color genérico que está implicado en las representaciones del rojo y del amarillo… Aquello en que coinciden el rojo y el amarillo y por virtud de lo cual son colores no puede separarse de aquello por virtud de lo cual el rojo es rojo y el amarillo amarillo; es decir, no puede separarse de tal modo que este factor común constituya el contenido de una tercera representación que fuera de la misma especie y orden de las otras dos cosas comparadas. Según sabemos, nuestra sensación siempre capta un solo matiz determinado del color, un solo tono con una determinada altura, intensidad y cualidad… Quien trate de aprehender lo general del color o del tono siempre se encontrará que lo que se ofrece a su intuición es siempre un color y un tono determinados, lo que sólo lleva aparejada la idea de que cualquier otro tono y cualquier otro color tienen el mismo derecho de servir como ejemplos intuitivos del universal que no es en sí mismo intuible; o bien puede ocurrir que su memoria le ofrezca muchos colores y tonos sucesivamente junto con la misma reflexión de que lo que se busca no son estos mismos sino lo que haya de común entre ellos, lo cual no puede ser aprehendido en ninguna intuición… Palabras como colores y tonos en verdad son solamente designaciones resumidas de problemas lógicos que no pueden resolverse en forma de una representación cerrada. A través de ellas ordenamos a nuestra conciencia que se represente y compare los tonos y colores individualmente representables, pero aprehendiendo en esta comparación el factor común que, de acuerdo con el testimonio de nuestra sensación, está contenido en ellos pero que ningún esfuerzo del pensamiento puede desvincular

verdaderamente de aquello que los distingue ni configurar con dicho factor el contenido de una nueva representación igualmente intuitiva.»[3] Hemos reproducido aquí detalladamente esta teoría de Lotze acerca del «primer universal» porque, correctamente entendida e interpretada, puede convertirse en la clave para entender la forma originaria de la conceptuación que priva en el lenguaje. La tradición lógica, tal como muestra claramente la exposición de Lotze frente a este problema, se encuentra ante un curioso dilema. La lógica tradicional cree firmemente que el concepto debe esforzarse meramente por alcanzar la universalidad y que su rendimiento debe consistir finalmente en alcanzar representaciones universales; pero resulta que este esfuerzo, que en sí es siempre idéntico, no siempre puede efectuarse de la misma manera. Hay, pues, que distinguir una doble forma de lo universal: una, en la cual sólo parece estar dado implícitamente en forma de una relación que ostentan los contenidos individuales, y otra, en la que también emerge explícitamente en forma de una representación intuitiva independiente. Pero a partir de aquí sólo se requiere dar un paso más adelante para invertir la relación; para considerar a la relación constante como verdadero contenido y fundamento lógico del concepto, considerando a la «representación universal» sólo como accidente psicológico del mismo, que no es siempre indispensable ni alcanzable. Lotze no dio este paso; en lugar de hacer una distinción clara y de principio entre la exigencia de determinación que plantea el concepto y la exigencia de universalidad, vuelve a transformar los rasgos distintivos primarios, hacia los que lleva el concepto, en universalidades primarias, de tal modo que para él, en lugar de haber dos rendimientos característicos del concepto, existen dos formas de lo universal, un «primer» y un «segundo» universal. Pero de la propia exposición de Lotze se desprende que estos dos tipos apenas tienen en común el *nombre*, siendo tajantemente distintos en su *estructura* lógica peculiar. Porque la relación de subsunción, considerada por la lógica tradicional como el vínculo constitutivo a través del cual lo universal se conecta con lo particular, el género con las especies y los individuos, no es aplicable a los conceptos que Lotze llama «primeros universales». El azul y el amarillo no se encuentran como casos particulares *bajo* el género del «color en general» sino que «el» color no se halla en otra parte que no sea *en* ellos, así como también en la totalidad de los restantes matices posibles de colores, y sólo es concebible como esta totalidad misma serialmente ordenada. De este modo, siguiendo a la lógica general nos vemos conducidos a una distinción que está presente también a lo largo de toda la formación de los conceptos lingüísticos. Antes de que el lenguaje pueda pasar a la forma de generalización y subsunción del concepto, necesita de otro tipo de conceptuación puramente *cualitativa*. En ella la denominación no se hace desde el punto de vista del *género* al que la cosa pertenece, sino que se refiere a cualquier *propiedad* individual aprehendida en un contenido intuitivo total. La tarea del espíritu no consiste en subordinar el contenido a otro contenido sino en destacarlo como un todo concreto pero indiferenciado hasta tanto no sea después particularizado, haciendo resaltar uno de sus elementos característicos y sometiéndolo al examen. La posibilidad de la «denominación» descansa en esta concentración de la perspectiva espiritual: el nuevo sello que el pensamiento imprime en el contenido es la

condición necesaria de su designación lingüística.

Para el conjunto de estas cuestiones la filosofía del lenguaje ha creado un concepto característico que tiene un uso tan ambigüo y discrepante que, en lugar de ofrecer una determinada solución, parece constituir uno de sus más difíciles y controvertidos problemas. Desde Humboldt se acostumbra hablar de la «forma interna» de cada una de las lenguas para designar la ley específica que distingue a cada lengua de las demás en su conceptuación. Humboldt entiende este concepto como lo permanente y uniforme de la labor del espíritu para hacer del sonido articulado una expresión de las ideas, creyendo haberlo captado así en su contexto lo más completamente posible y haberlo expuesto de manera sistemática. Pero ya en Humboldt mismo esta determinación no es unívoca, pues, en ocasiones, la forma misma tiene que representarse y expresarse en las leyes de la concatenación lingüística, y a veces en la formación de *palabras primitivas*. Por consiguiente, como se ha argumentado con razón contra Humboldt, a veces se le toma en sentido morfológico y a veces en sentido semántico. Por una parte, se refiere a la relación que guardan en la formación del lenguaje determinadas categorías gramaticales, como, por ejemplo, las categorías de nombre y verbo; por otra parte, se remonta al origen mismo de los significados de las palabras.[4] Si examinamos el *conjunto* de las definiciones de Humboldt, salta a la vista inequívocamente que para él el punto de vista decisivo y preponderante es el último. El hecho de que cada lengua tenga una forma interna particular, para él significa sobre todo que al elegir sus designaciones la lengua nunca expresa simplemente los objetos percibidos en sí, sino que esta elección está determinada por la actitud espiritual en su conjunto, por la dirección de la visión subjetiva de los objetos. Pues la palabra no es una copia del objeto en sí sino de la imagen del mismo creada en el espíritu.[5] En este sentido, palabras de lenguas diferentes nunca pueden ser sinónimas; su significado, exacta y rigurosamente tomado, nunca puede quedar encerrado en una simple definición que sólo enumera los rasgos objetivos del objeto que designará. Siempre es un modo específico de *significación* el que se expresa en las síntesis y coordinaciones en las que se funda la formación de los conceptos lingüísticos. Si consideramos que en griego la luna es llamada la «mensuradora» (^v) mientras que en latín es llamada la «centelleante» (luna, luc-na), vemos que aquí se trata de una misma intuición sensible colocada bajo conceptos significativos por completo distintos y determinada a través de éstos. La manera como se efectúa esta determinación en cada una de las lenguas, justo por tratarse aquí de un proceso espiritual muy complejo que varía de caso a caso, parece no ser susceptible de una descripción general. A lo que parece, aquí no queda otro remedio que situarse en medio de la intuición inmediata de las lenguas en particular y, en lugar de describir en una fórmula abstracta el procedimiento que siguen, percibirlo directamente en los fenómenos particulares.[6] Ahora bien, aunque el análisis filosófico nunca puede tener la pretensión de aprehender la subjetividad específica que se expresa en *las* lenguas, la subjetividad general *del* lenguaje sí sigue siendo un problema para él. Pues así como «las lenguas se distinguen entre sí por el punto de vista de la cosmovisión» que las caracteriza, existe también una cosmovisión del lenguaje mismo en virtud de la cual se

distingue de todas las demás formas espirituales. Esta cosmovisión se acerca parcialmente a la cosmovisión del conocimiento científico, del arte, del mito, y parcialmente se separa de ella.

La conceptuación lingüística se distingue en esencia de la forma estrictamente lógica de la conceptuación en que, en la primera, la consideración y comparación estáticas de los contenidos nunca desempeñan exclusivamente el papel decisivo, sino que la mera forma de la «reflexión» contiene siempre determinados motivos *dinámicos;* en que no recibe sus estímulos esenciales sólo del mundo del ser sino también del mundo del hacer. Los conceptos lingüísticos están todavía en el límite entre acción y reflexión, entre actividad y contemplación. Aquí no hay meras clasificaciones y ordenaciones de las intuiciones de acuerdo con determinados rasgos objetivos, sino que, aun cuando se procede de este modo objetivo, siempre se revela un interés activo por el mundo y su configuración. Herder dijo que para el hombre el lenguaje originalmente fue lo que la naturaleza: un panteón, un reino de seres vivientes y animados. De hecho, es un reflejo, no de un mundo objetivo circundante, sino el de la propia vida y actividad, el que determina los rasgos básicos y esenciales de la imagen lingüística del mundo, lo mismo que de su primitiva imagen mítica. Cuando la voluntad y la actividad del hombre se dirigen a *un* punto y la conciencia se despliega y se concentra en él, el hombre está, por así decirlo, maduro para el proceso de designación. En la corriente de la conciencia, que parecía fluir de modo uniforme, surgen de repente ondulaciones: se forman algunos contenidos dinámicos acentuados en torno de los cuales se agrupan los restantes. Sólo así queda listo el terreno para esas *coordinaciones* que hacen posible la obtención de cualesquiera «características» lógico-lingüísticas y la reunión en determinados grupos característicos, dándose las bases sobre las cuales puede estructurarse la conceptuación lingüística cualitativa.

Esta dirección general del desarrollo lingüístico se manifiesta ya en el paso de los meros sonidos sensibles de excitación al *grito*. El grito de miedo o dolor, por ejemplo, puede ser que siga formando parte de la esfera de las meras interjecciones, pero ya significa algo más que esto, en la medida en que en él no sólo se exterioriza en inmediato reflejo una impresión sensible apenas recibida, sino que es la expresión de una intencionalidad de la voluntad determinada y consciente. Pues la conciencia ya no se encuentra bajo el signo de la mera reproducción, sino bajo el signo de la anticipación; no permanece en lo dado y presente, sino que avanza hasta la representación de lo futuro. Por consiguiente, el sonido ya no sólo *acompaña* un estado interno del sentimiento y la excitación, sino que opera como un *factor* que interviene en el acaecer. Los cambios de este acaecer no son del todo designados sino «provocados» en el más estricto sentido. Puesto que de este modo el sonido opera como *órgano de la voluntad,* ha salido de una vez por todas del nivel de la mera «imitación». En el desarrollo del niño puede observarse, ya en la época que precede al desenvolvimiento propiamente dicho del lenguaje, cómo el chillido infantil se va convirtiendo en forma gradual en grito. Cuando el grito se hace diferenciado en sí mismo, cuando manifestaciones fonéticas particulares, aunque todavía inarticuladas, aparecen para expresar diferentes direcciones del deseo, el sonido es dirigido hacia determinados contenidos que se distinguen de otros,

preparándose así la primera forma de su «objetivación». Resultaría que toda la humanidad recorrió el mismo camino en su evolución progresiva hacia el lenguaje, si aceptamos la teoría establecida por Lazarus Geiger y llevada adelante por Ludwig Noiré, según la cual todos los sonidos originales del lenguaje no partieron de la intuición objetiva del ser, sino de la intuición subjetiva de la actividad. De acuerdo con esta teoría, el fonema llegó a ser capaz y apto para representar el mundo de las cosas sólo en la medida en que este mismo mundo fue configurándose gradualmente, partiendo de la esfera del trabajo y la creación humanos. Para Noiré, la forma *social* del trabajo es la que particularmente hizo posible la función social del lenguaje como medio de entendimiento. Si el fonema no fuera sino la expresión de una representación individual formada en la conciencia de cada uno, seguiría preso dentro de los límites de esta conciencia y no contaría con ninguna fuerza para ir más allá de ella. No sería posible tender un puente entre el mundo representativo y fonético de un sujeto y el de otro sujeto. Pero puesto que el sonido no se origina en la actividad aislada sino en la actividad *comunal* del hombre, desde un principio tiene un sentido verdaderamente *comunitario*, «general». Como *sensorium commune*, el lenguaje sólo pudo surgir de la simpatía en la actividad. El lenguaje y la vida racional brotaron de la actividad comunal encaminada a una finalidad común, brotaron del trabajo remoto de nuestros antepasados… En sus orígenes, el fonema acompaña a la actividad común como expresión del sentimiento de comunidad acrecentado. No había ninguna posibilidad de captar ni tampoco de designar comúnmente todo lo demás: sol, luna, árbol y animal, hombre y niño, dolor y placer, comida y bebida; sólo ésta, la actividad común —aunque no individual—, constituía la base firme e invariable de la cual podía producirse el entendimiento común… Todas las cosas ingresan a la perspectiva humana, esto es, se convierten en cosas, en la medida en que *sufren* la actividad humana, recibiendo entonces sus designaciones, sus nombres.[7]

La demostración empírica sobre la que Noiré trató de apoyar esta tesis especulativa suya puede considerarse definitivamente refutada: lo que él dice acerca de la forma original de las raíces del lenguaje y de las primeras palabras humanas sigue siendo tan hipotético y dudoso como lo es toda la suposición de un «periodo radical» originario del lenguaje. Pero aunque partiendo de este punto se renuncie a penetrar en el secreto metafísico último acerca del origen del lenguaje, el examen de la forma *empírica* de las lenguas muestra ya cuán hondamente hunden sus raíces en la esfera del trabajo y la actividad como en su verdadera tierra natal y nutritiva. Esta conexión resalta claramente en las lenguas de los pueblos primitivos,[8] y en las lenguas cultas va apareciendo con claridad a medida que salimos del círculo de conceptos generales para considerar el desarrollo de «lenguas del oficio» especiales en diversos campos de la actividad humana. Usener ha indicado que la estructura peculiar de estos lenguajes del oficio tiene un factor común que es característico lo mismo de la orientación de la conceptuación lingüística que de la mítico-religiosa. El círculo de «dioses especiales», como el de los «nombres especiales» individuales y particulares, es abandonado gradualmente a medida que el hombre progresa de las actividades particulares a otras más generales,

adquiriendo junto con esta creciente generalidad de su actividad una conciencia cada vez más general de la misma: a partir de la ampliación de la actividad, el hombre se eleva a conceptos lingüísticos y religiosos verdaderamente universales.[9]

El contenido de estos conceptos y el principio que determina su estructuración se hacen consiguientemente más inteligibles cuando, además y detrás de su sentido *lógico* abstracto, se capta su sentido teleológico. Las palabras del lenguaje no son tanto la reproducción de determinados rasgos fijos de la naturaleza y del mundo de las representaciones, sino que más bien indican direcciones y lineamientos del determinar mismo. Aquí la conciencia no se enfrenta pasivamente a la totalidad de las impresiones sensibles, sino que penetra en ellas y las llena con su propia vida interior. Sólo lo que es afectado de algún modo por la actividad interna, lo que para ésta resulta «significativo», recibe también lingüísticamente el sello de la significación. Por lo tanto, cuando de los conceptos se ha dicho que el principio de su formación debe ser caracterizado como un principio de *selección* en lugar de caracterizarlo como principio de «abstracción», se aplica en primer término a la forma de la conceptuación lingüística. En el lenguaje no se fijan simplemente cualesquiera distinciones presentes de la conciencia, dadas en la sensación o en la representación, dotándolas de un signo fonético como si fuese una marca, sino que primero se trazan las propias líneas que delimitan la totalidad de la conciencia. En virtud de la determinación que experimenta en sí misma la actividad, surgen las tónicas y las dominantes de la expresión lingüística. La luz no penetra simplemente de la esfera de los objetos a la esfera del espíritu, sino que se va extendiendo progresivamente desde el foco de la actividad,[10] haciendo así del mundo de la percepción inmediatamente sensible un mundo iluminado desde dentro, un mundo intuitiva y lingüísticamente formado. En este proceso la formación del lenguaje está ligada al pensamiento y a la representación míticas; pero, por otra parte, conserva frente a ellos una orientación independiente, una tendencia espiritual que le es peculiar. Al igual que el mito, el lenguaje parte también de la experiencia y forma fundamentales del trabajo personal; pero no hace lo que el mito, no borda eternamente de distintos modos en torno a este *único* punto central, sino que le da al mundo una nueva forma en la cual se contrapone a la mera subjetividad de la sensación y el sentimiento. Así pues, en el lenguaje el proceso de vivificación y el proceso de determinación se funden constantemente para formar una unidad espiritual.[11] En esta doble dirección que va de adentro hacia afuera y luego en sentido inverso, en este flujo y reflujo del espíritu, las realidades interior y exterior van tomando forma y se van delimitando.

Con todo esto sólo se ha presentado un esquema abstracto de la conceptuación lingüística; por así decirlo, sólo se le ha señalado el marco, sin que hasta ahora se haya entrado en los detalles de la pintura. A fin de captar con mayor detalle estos rasgos específicos, debe rastrearse el modo en que el lenguaje va progresando gradualmente al pasar de una actitud puramente «calificativa» a una actitud «generalizadora», al pasar de lo sensible-concreto a lo genérico-general. Si comparamos la configuración lingüística de los conceptos en nuestras

lenguas desarrolladas con la de las lenguas de los pueblos primitivos, en seguida resalta claramente la antítesis de ambas intuiciones básicas. Las últimas se distinguen siempre porque dan la mayor precisión intuitiva a cada cosa, suceso o actividad que designan, porque se esfuerzan por expresar con la máxima claridad todas las propiedades distintivas de la cosa, todas las peculiaridades del suceso o todas las modificaciones y matices de la actividad. A este respecto poseen una riqueza de expresiones que ni siquiera aproximadamente han alcanzado nuestras lenguas cultas. Aquí, como ya hemos visto, son las determinaciones y relaciones espaciales las que especialmente encuentran la más cuidadosa traducción.[12] Pero junto a la particularización espacial de las expresiones verbales figura, además, su particularización de acuerdo con otros muy distintos puntos de vista. Toda circunstancia modificativa de una acción, ya sea que se refiera al sujeto o al objeto, al fin o al medio con que se ejecuta, influye directamente en la elección de la expresión. En algunas lenguas norteamericanas la actividad de lavar es designada mediante 13 distintos verbos, según se trate del lavado de las manos o de la cara, del lavado de platos, vestidos, carnes, etc.[13] Según Trumbulls, en ninguna lengua aborigen americana se encuentra un equivalente de nuestra expresión general «comer»; por el contrario, hay una multitud de verbos diferentes, de los cuales uno, por ejemplo, es usado en conexión con la alimentación animal y otro en conexión con la alimentación vegetal; uno expresa la comida de un solo individuo y otro más la comida comunal. Con el verbo *golpear* hay que tener en cuenta si se trata de un golpe con el puño o con la mano abierta, con una vara o con un látigo; en el caso del verbo *romper* se utilizan vocablos distintos de acuerdo con el modo del romper y el instrumento con que se efectúa.[14] Y la misma diferenciación casi ilimitada de los conceptos de actividades se encuentra también para los que se refieren a cosas. Los esfuerzos del lenguaje, antes de llegar a crear determinadas designaciones para clases y «conceptos genéricos», están dirigidos también principalmente a las designaciones de «variedades». Los primitivos habitantes de Tasmania no contaban con ninguna palabra para expresar el concepto de árbol; en contraste con esto, contaban con el nombre específico para cada variedad de acacia, de árbol azul del caucho, etc.[15] K. von der Steinen informa que los bakairis denominaban y distinguían con la máxima exactitud cada especie de papagayo y de palma, mientras que las especies de papagayo y de palma en cuanto tales no tenían ningún equivalente lingüístico.[16] El mismo fenómeno vuelve a encontrarse también en otras lenguas altamente desarrolladas. El árabe, por ejemplo, ha desarrollado una riqueza tan asombrosa de términos para cada una de las variedades de plantas y animales que se le ha invocado como prueba de cómo la mera filología y la lingüística pueden incrementar directamente el estudio de la historia natural y la fisiología. En un trabajo propio, Hammer ha reunido no menos de 5 744 nombres para el camello en árabe, los cuales varían de acuerdo con el género, la edad o cualquier otro rasgo individual del animal. No sólo hay términos específicos para el macho y la hembra del camello, para el camello joven y el camello adulto, sino que aun dentro de estas clases existen las más sutiles graduaciones. El cachorro que todavía no tiene dientes laterales, el cachorro que empieza a

andar, y luego el camello del primero al décimo año de vida tienen todos un nombre específico. Otras distinciones son extraídas de la cópula, del embarazo, del nacimiento, o de otras determinadas peculiaridades corpóreas: hay un nombre especial que sirve para designar un camello con orejas grandes o pequeñas, con orejas cortadas o con los lóbulos caídos, con grandes mandíbulas o con barba combada hacia arriba, etcétera.[17]

Evidentemente, en todo esto no se trata de una abundante proliferación accidental debida a algún impulso aislado del lenguaje, sino que ahí está expresada una forma originaria y una tendencia básica de la conceptuación lingüística, la cual, aun cuando ha sido superada en general por el lenguaje, todavía resulta con frecuencia claramente identificable en alguna de sus repercusiones características. Especialmente, aquellos fenómenos de la historia del lenguaje que desde Hermann Osthoff se han solido llamar «fenómenos supletivos», han sido interpretados como tales repercusiones. Particularmente, en el sistema morfológico y de flexión de las lenguas indogermánicas se da un conocido fenómeno que consiste en que determinadas palabras y formas de palabras que se ensamblan en un sistema de flexión, como los casos de un sustantivo, los distintos tiempos de un verbo o los grados de un adjetivo, no están formados de una misma raíz lingüística sino de dos o más de esas raíces. Junto a la formación «regular» de la conjugación y la comparación del adjetivo se encuentran otros casos, como los que tenemos en *fero, tuli, latum,* ωέρω, οἴσω, ἤνεγκον, que a primera vista aparecen como meras «excepciones», como transgresiones arbitrarias del principio que dice que lo que está ligado en forma y significado debe ser también designado por palabras con la misma raíz. Osthoff consiguió descubrir la ley que rige estas excepciones, atribuyéndolas en general a un estrato anterior en la formación del lenguaje, en el cual la actitud «individualizadora» predominaba todavía sobre la actitud «agrupadora». Este predominio, según Osthoff, debió subsistir tanto más tiempo cuanto más próximos estuvieran los conceptos y significaciones establecidos en el lenguaje al círculo natural de representaciones del hombre y a su esfera de actividades e intereses. «Así como el ojo físico del hombre percibe más definitivamente lo que espacialmente está cerca de él, las cosas del mundo de la representación son aprehendidas más precisa e individualmente con el ojo del alma, cuyo espejo es el lenguaje, en cuanto que estén más cerca de la sensibilidad y pensamiento del que habla y en cuanto más intensa y vivamente impresionen su ánimo y exciten el interés físico del individuo, ya se trate de un hombre o de un pueblo.» De hecho, desde este punto de vista resulta significativo que justamente esos conceptos, para los cuales las lenguas de los pueblos primitivos ofrecen la máxima multiplicidad y variedad de denominaciones, sean aquellos en los que, dentro de las lenguas indogermánicas, los fenómenos supletivos se han desarrollado más abundantemente y han subsistido durante más tiempo. De los verbos, son especialmente los de movimiento —como «ir», «venir», «caminar», «correr», y después los verbos como «comer», «golpear», «ver», «hablar», etc.— los que ofrecen la más variada particularización. G. Curtius ha demostrado que la lengua indogermánica primitiva, por ejemplo, distinguía originalmente entre las *variedades* del «ir» antes de que se encontrara el *concepto* lingüístico

general de «ir». También ha mostrado que las representaciones del ver y espiar, del mirar, observar y velar, debieron de haber sido diferenciadas en el indogermánico antes de que surgieran las designaciones para las distintas actividades de los sentidos en cuanto tales: ver, oír y sentir. Y verbos que, como el αἰσθάνεσθαι poshomérico, *sentire*, sentir, designan la percepción sensible en general pertenecen ya a la evolución posterior del lenguaje.[18] Si se tiene en cuenta que otras familias lingüísticas, como, por ejemplo, las lenguas semitas, cuentan con formas análogas que corresponden a los fenómenos supletivos indogermánicos, resulta que, de hecho, la formación de las palabras refleja aquí una dirección general de la concepción lingüística. Francamente, en rigor apenas puede hablarse de una tendencia «individualizadora» original en el lenguaje, pues toda *denominación* de una intuición aislada, todavía tomada con tanta concreción, va más allá de su captación puramente individual y en cierto sentido se opone a ella. Pero, de manera indiscutible, la generalidad que puede expresarse en los conceptos lingüísticos tiene distintas dimensiones. Si nos representamos la totalidad del mundo intuitivo como un plano uniforme del cual van siendo extraídas determinadas figuras a través del acto de denominación, separándolas de lo que nos rodea, este proceso de determinación sólo afecta a una sola parte estrechamente limitada de este plano. No obstante, puesto que todas estas áreas son adyacentes, todo el plano puede ser aprehendido de modo gradual de esa manera, cubriéndosele progresivamente, por así decirlo, con una red de denominaciones cada vez más espesa. Ahora bien, por fina que pueda ser la malla de esta red, por lo pronto todavía presenta aberturas. Pues cada palabra aun tiene su propio radio de acción relativamente limitado, más allá del cual se extingue su fuerza. No cuenta con la posibilidad de volver a reunir una pluralidad y diversidad de esferas de significación en un nuevo todo lingüístico designado por una forma unitaria. El poder de configuración y diferenciación contenido en cada palabra empieza a operar, pero llega de modo efímero a su fin, y entonces con nuevo e independiente impulso debe ponerse al descubierto una nueva esfera de la intuición. Sumando todos estos diferentes impulsos aislados, de los cuales cada uno opera por sí mismo e independientemente, se llega invariablemente a unidades colectivas, pero no verdaderamente genéricas. La totalidad de la expresión lingüística alcanzada aquí constituye sólo un agregado pero no un sistema articulado; el poder de articulación se ha agotado en las denominaciones aisladas y ya no alcanza para formar unidades con una mayor extensión.

Pero el lenguaje da un paso más hacia la universalidad genérica cuando, en lugar de conformarse con crear determinadas denominaciones para determinadas esferas de la intuición, pasa a ligar esas denominaciones de modo tal que la *homogeneidad* cósica de contenidos se traduzca también con claridad en la forma lingüística. Este afán de establecer una estrecha conexión entre sonido y significación, coordinando determinadas series conceptuales de significación con determinadas series de sonidos correspondientes a las primeras, indica el paso de la conceptuación lingüística puramente cualitativa a la clasificatoria. Esta última se da en su forma más simple cuando se indica que grupos de

palabras distintas forman una unidad, dotándolas para ello de una misma marca lingüística mediante un sufijo o prefijo común. La significación particular que corresponde a cada palabra en cuanto tal se ve complementada agregándosele un elemento común de determinación que revela su relación con otras palabras del lenguaje. Uno de estos grupos, ligado a un determinado sufijo clasificatorio, lo tenemos, por ejemplo, en los nombres indogermánicos que designan parentescos: en los nombres para padre y madre, hermano, hermana e hija. La terminación común, *-tar* (ter), que figura en ellos (*pitár, matár, bhrátar, svásar, duhitár*, πατὴρ, μήτηρ, φράτωρ, θυγάτηρ, etc.) los une en una serie cerrada y los marca como palabras de un mismo «concepto», lo cual no existe *fuera* de la serie como una unidad independiente y separable, cuya significación se agota en esta misma función de unificación de los miembros individuales de la serie. Pero sería erróneo si esta razón dejara de reconocer que la operación que efectúa aquí el lenguaje es una operación mental, *lógica* en el más estricto sentido. Pues la teoría lógica del concepto indica claramente que el «concepto serial» no es inferior al «concepto genérico» en fuerza e importancia, puesto que constituye un factor esencial y un elemento integrante del concepto genérico mismo.[19] Si se tiene presente esto, el principio que rige estas configuraciones del lenguaje resalta de inmediato en toda su significación y fertilidad. No hacemos del todo justicia al contenido espiritual de este principio si creemos haber esclarecido estas configuraciones con sólo referirlas a la ley psicológica de la mera asociación analógica. El curso casual de las asociaciones, el cual varía de caso en caso y de individuo en individuo, no basta para explicar ni el fundamento ni el origen de las categorías lingüísticas ni el de las puramente lógicas. «La única manera posible, en elámbito psicológico, de concebir el proceso de formación de los nombres indogermánicos para los parentescos —observa Wundt— consiste en suponer que entre la formación de un nombre y la de otro de ellos existió una asociación de ambas representaciones y de los sentimientos que las acompañaban, la cual originó una asimilación de aquellos elementos fonéticos de la palabra que no servían para expresar el contenido particular de la representación. Así pues, sólo por vía de asimilación asociativa sucesiva, y no por vía de formación simultánea de signos conceptuales coincidentes, pudo haber surgido el signo fonético común determinante de una clase de representaciones. Por eso, el concepto de afinidad de los objetos tampoco es anterior a la formación de estos elementos determinativos, sino que se desarrolló de modo enteramente simultáneo a ellos. Pues, evidentemente, en la expresión de afinidad que aparece de inmediato al pasarse de un objeto al otro, esta afinidad está fundada en ciertos sentimientos concurrentes más bien que en una verdadera comparación.»[20] Contra esto hay que decir que cualquiera que sea el *motivo* psicológico original para reunir un determinado grupo de nombres, la reunión misma representa un acto lógico independiente con una *forma* lógica que le es peculiar. Una determinación que permaneciera de forma exclusiva en la esfera del sentimiento no podría crear por sí sola ninguna nueva determinación objetiva. Porque cualesquiera asociaciones sentimentales pueden en última instancia existir entre todos los contenidos de la conciencia, aun entre los más heterogéneos, de tal modo que a partir de aquí no es posible hallar camino

alguno que conduzca a esa especie de «homogeneidad» creada o al menos postulada por los conceptos lógico y lingüístico. Más aún, el sentimiento puede enlazarlo todo; por ello mismo no explica suficientemente el hecho de que *determinados* contenidos se agrupen en *determinadas* unidades. Para esto se requiere más bien de un punto de vista racional de comparación, el cual puede identificarse en las series lingüísticas aun cuando esté expresado sólo en forma de sufijo clasificatorio y no en forma de concepto o sustantivo independiente.[21] Cuando el lenguaje expresa la circunstancia de que determinados contenidos están relacionados genéricamente, está sirviendo como vehículo del progreso intelectual, independientemente de que consiga o no captar y designar *en qué* consiste esta relación. También aquí se acredita como anticipación de un problema que sólo puede hallar su verdadera solución en el conocimiento científico: se convierte, por así decirlo, en una presunción de concepto lógico. Este último no se conforma con establecer una coordinación y una afinidad de contenidos, sino que inquiere por el «porqué» de esta coordinación tratando de aprehender su ley, su «fundamento». El análisis de las relaciones entre conceptos conduce en última instancia a su «definición genética», al establecimiento de un *principio* del cual se originan y del cual pueden ser derivadas como casos particulares. El lenguaje no puede elevarse hasta este tipo de consideración ni en sus conceptos calificativos, ni en los «clasificatorios», ni tampoco en los «genéricos» en sentido estricto. Pero prepara el terreno creando el primer esquema general de coordinación. Este esquema puede abarcar bien poco de la afinidad objetiva de los contenidos mismos, pero fija, por así decirlo, el aspecto subjetivo del concepto presentando lo que significa como *problema*. De hecho, el descubrimiento del problema del concepto también consistió históricamente en haber aprendido a apreciar y entender las expresiones lingüísticas del concepto como *problemas lógicos* en lugar de tomarlas como algo definitivo. La expresión socrática del concepto, el τί ἔστι, tiene su origen en lo siguiente: la inducción, en virtud de la cual Sócrates «conduce» hacia el concepto, consiste en partir de la unidad provisional y presuncional de la palabra para alcanzar la forma determinada y definitiva del concepto lógico.[22] En este sentido, también las coordinaciones y clasificaciones del lenguaje, justamente por la subjetividad de que ineludiblemente están teñidas, entrañan una cierta *idealidad*, una orientación hacia la unidad objetiva de la «idea».

II. Direcciones fundamentales de la clasificación lingüística

La tarea de describir las distintas formas de conceptuación y clasificación que operan en cada una de las lenguas, comprendiéndolas en sus últimos motivos espirituales, está más allá del campo y de las posibilidades metódicas de la filosofía del lenguaje. Dicha tarea, en caso de poder realizarse, sólo puede ser emprendida por la lingüística general y por las ciencias

especiales del lenguaje. Los caminos que toma aquí el lenguaje son tan intrincados y tan oscuros que sólo a través de la más minuciosa sumersión y la más sutil introyección en los detalles de cada lengua es posible llegar de manera paulatina a esclarecerlos, porque justo el tipo de clasificación constituye un momento esencial de esa «forma interna» a través de la cual las lenguas se distinguen específicamente entre sí. Pero aunque esta rica y variada conformación espiritual realizada aquí por el lenguaje no pueda encerrarse de una vez por todas en un rígido y abstracto esquema, siendo designada a través de éste, al comparar los fenómenos particulares resaltan ciertos puntos de vista generales con arreglo a los cuales procede el lenguaje en sus clasificaciones y coordinaciones. Puede intentarse la ordenación de estos puntos de vista utilizando como principio conductor el tránsito progresivo de lo «concreto» a lo «abstracto», el cual determina la dirección que sigue la evolución del lenguaje; en este caso debe tenerse presente que se trata de una estratificación metodológica y no temporal, y que, por consiguiente, en una forma histórica dada del lenguaje los estratos que estamos aquí tratando de separar mentalmente pueden existir yuxtapuestos o superpuestos y pueden entremezclarse de múltiples maneras.

Parece que ahí, donde la comparación y coordinación de los objetos parte de cualquier similitud de la impresión sensible que suscitan, nos encontramos en el nivel más bajo de la escala espiritual. Las lenguas de los pueblos primitivos ofrecen muchos ejemplos de este procedimiento de agrupación que está dominado enteramente por factores sensibles. Las cosas más disímbolas en cuanto al contenido pueden ser agrupadas en una «clase» en cuanto revelen una analogía cualquiera en su forma sensiblemente perceptible. En las lenguas melanesias, así como también en muchas lenguas aborígenes americanas, existe la tendencia a emplear prefijos especiales para aquellos objetos que se caracterizan por su forma alargada o redonda. De acuerdo con esta tendencia, por ejemplo, las expresiones para sol y luna son incluidas en el mismo grupo lingüístico de aquellas expresiones que designan la oreja humana, peces de determinada forma, canoas, etc., mientras que, por otra parte, los nombres para nariz y lengua aparecen como designaciones de objetos alargados.[23] A otro estrato del todo distinto parecen pertenecer las diferenciaciones de clases que, en lugar de partir de una mera similitud en el *contenido* de las cosas percibidas, están fundadas en cierta relación entre ellas y distinguen los objetos conforme su tamaño, número, posición y situación. Las lenguas bantú, por ejemplo, utilizan un prefijo especial para designar cosas notablemente grandes, mientras que otros prefijos sirven como prefijos diminutivos. También se distingue entre objetos que por lo común aparecen como miembros de una pluralidad colectiva, como «uno de muchos», y otros que, como los ojos, orejas y manos del hombre, se encuentran por pares, como «cosas doblemente presentes».[24] Por lo que toca a la posición y situación, en muchas lenguas aborígenes americanas es importante, para determinar a qué clase pertenece una palabra, si el objeto que designa está pensado como parado, sentado o acostado.[25] Si bien aquí tiene lugar una ordenación de los objetos de acuerdo con rasgos inmediatos intuitivamente perceptibles, existe además otra clasificación que utiliza un curioso prefijo *intermedio* de división,

consistente en coordinar la totalidad de las cosas con las partes del cuerpo humano, reduciéndolas a distintos grupos lingüísticos. Aquí identificamos el mismo motivo que hemos hallado ya en la estructuración de la intuición espacial por el lenguaje y en la formación de ciertos vocablos espaciales primitivos: el cuerpo humano y la diferenciación de sus partes sirve como una de las primeras bases necesarias para la «orientación» lingüística en general.[26] Así pues, en algunas lenguas la división de las partes del cuerpo es utilizada precisamente como esquema permanente al cual se ajusta la visión total del mundo y su estructura, en la medida en que aquí cada cosa denominada por el lenguaje está ligada a cierta parte del cuerpo, como la boca, las piernas, la cabeza, el corazón, el pecho, etc., de tal modo que los objetos individuales son divididos en determinadas clases, en rígidos «géneros» según esa relación fundamental.[27] En tales divisiones queda claro que las primeras distinciones conceptuales del lenguaje están todavía ligadas a un sustrato material; que si se quiere *pensar* la relación que existe entre los miembros de la misma clase, tiene que *plasmarse corpóreamente* de algún modo en una imagen. En los sistemas de clasificación más desarrollados y más sutilmente confeccionados, como los que encontramos en las lenguas bantú, parece haberse alcanzado una intuición global que va más allá de esta primera esfera de distinciones meramente sensibles. Aquí el lenguaje ya demuestra tener la fuerza para aprehender la totalidad del ser, tomándola como totalidad espacial, en calidad de un complejo de *relaciones* a partir de las cuales lo hace surgir. Cuando en el sistema exactamente graduado de «prefijos locativos» de los que se sirven las lenguas bantú se designan de modo acucioso la distancia variable del objeto respecto del que habla, así como también sus múltiples relaciones espaciales, su «interpenetración», su «yuxtaposición» y su «separación», entonces la forma inmediata de intuición espacial empieza en cierto modo a tomar una configuración *sistemática*. Es como si aquí el lenguaje construyese formalmente el espacio como una multiplicidad determinada de diversas maneras, como si, partiendo de las distinciones aisladas de posición y dirección, le diera la forma de una unidad cerrada pero de manera simultánea diferenciada en sí misma.[28] Por ello en tales clasificaciones parece manifestarse ya una propensión y un impulso hacia la *organización* que, aún en los casos en que el *objeto* mismo permanece todavía en la esfera del ser intuitivo, en cuanto a *principio* lo sobrepasa ya y apunta hacia las nuevas y peculiares formas de «síntesis de lo múltiple» con las que cuenta el lenguaje.

En verdad está basado en la esencia del lenguaje mismo el hecho de que cada una de esas síntesis no esté dominada de modo exclusivo por puntos de vista teóricos, sino también imaginativos, y que, por consiguiente, gran parte de la «conceptuación» lingüística no aparezca tanto como un producto de la comparación y del enlace lógicos de los contenidos perceptivos, sino más bien como un producto de la *fantasía* del lenguaje. La forma de agrupamiento nunca está determinada meramente por la «similitud» objetiva de los contenidos aislados, sino que sigue a la imaginación subjetiva. Por ello, los motivos que guían al lenguaje en sus clasificaciones, en la medida en que podamos asomarnos a ellos, parecen estar todavía

estrechamente relacionados con las formas conceptuales y clasificaciones *mitológicas* primitivas.[29] También aquí el lenguaje, como forma espiritual general, se encuentra en el límite entre el mito y el logos, y por otra parte, representa el punto intermedio entre la visión teorética y la visión estética del mundo. En las aplicaciones de este principio suele resaltar todavía incontrastablemente que también la forma de clasificación lingüística más próxima y usual para nosotros, la división de los nombres en los tres «géneros», masculino, femenino y neutro, está cargada de tales motivos semimitológicos y semiestéticos. Es por ello por lo que justo los lingüistas, que a la fuerza y agudeza del análisis lógico-gramatical aunaban la más grande profundidad y sutileza de la intuición artística, creyeron poder captar en los géneros el principio de la conceptuación lingüística en sus verdaderas fuentes, vislumbrándolo de modo directo. Jakob Grimm hace derivar las diferencias de género de las lenguas indogermánicas de una transposición del género natural que se operó en el estado más primitivo del lenguaje. Grimm no sólo atribuye ese «origen natural» al masculino y al femenino sino también al neutro, cuyo verdadero origen lo busca en el «concepto de *foetus* o proles de creaturas vivas». En verdad, la lingüística moderna sigue a Grimm sólo en una pequeña parte cuando trata de mostrar que el masculino designa siempre lo más temprano, mayor, más firme, más duro, más rápido, lo activo, móvil, creador, mientras que lo femenino designa lo más tardío, más pequeño, más suave, más quieto, lo sufrido y receptivo, y lo neutro designa lo engendrado y operado, lo material, general, colectivo, no desarrollado. Ya en el ámbito de la lingüística indogermana, la teoría estética de Grimm se ve contradicha por la más sobria teoría de Brugmann, la cual explica que el hecho de que las distinciones de género se hayan extendido a la totalidad de los nombres no se debe a ninguna orientación inherente a la fantasía lingüística, sino a determinadas analogías formales y, en cierto sentido, accidentales. Al desarrollar y precisar estas distinciones, el lenguaje no se guía por una intuición animista de las cosas sino más bien por similitudes en la forma fonética que en sí mismas carecen de significación; así, por ejemplo, la circunstancia de que ciertos «femeninos naturales», ciertas designaciones para seres femeninos, terminaran en -*a* (-ῆ), llevó a que progresivamente, por una vía puramente asociativa, todas las palabras con esta terminación fueran asignadas a la misma clase de los «femeninos».[30] También se ensayó la elaboración de teorías intermedias que trataron de atribuir el desarrollo del género gramatical en parte a factores intuitivos y en parte a factores formales, y de delimitar la participación activa de ambos.[31] Pero el problema básico aquí implicado sólo pudo ser captado en toda su amplitud y significación desde que las investigaciones lingüísticas fueron extendiéndose más allá de las familias indogermánica y semita, evidenciándose que la diferenciación de los géneros, tal como existe en las lenguas indogermánicas y semitas, sólo es un caso particular y quizá un vestigio de clasificaciones mucho más ricas y sutilmente desarrolladas. Si partimos de estas clasificaciones, como las que ofrecen en especial las lenguas bantú, resulta indudable que la diferenciación de género, tomado como «sexo», sólo ocupa un sitio relativamente reducido entre todos los medios de que se sirve el lenguaje para expresar distinciones «de género» y, en consecuencia, sólo puede

ser tomada como una dirección aislada de la fantasía del lenguaje, pero no como su *principio* universal y constante. De hecho, un gran número de lenguas desconocen la división de los nombres según el género natural o según cualquier otra analogía del mismo. Tratándose de seres inanimados, no se distingue entre género masculino y femenino, mientras que tratándose de animales se le expresa mediante palabras especiales o bien se le indica agregando al nombre general de la especie animal una palabra que contiene la designación del género correspondiente. En el ámbito humano también figura dicha designación; mediante un agregado del tipo antes descrito, una expresión general como *niño* o *sirviente* es transformada en una expresión que significa «hijo» e «hija», «criado» o «criada», etcétera.[32]

Humboldt, quien al igual que Jakob Grimm encuentra el origen de las clasificaciones lingüísticas en una función básica de la «facultad imaginativa» del lenguaje, concibe esta facultad desde el comienzo en un sentido más amplio, puesto que en lugar de partir de la distinción del género natural parte de la distinción general de lo animado y lo inanimado. Para esto se basa, en esencia, en sus observaciones sobre lenguas aborígenes americanas, de las cuales la mayoría, o bien no indican la distinción de género natural, o bien sólo la indican ocasional e imperfectamente. Pero en su lugar estas lenguas dan prueba de la más fina sensibilidad respecto de la oposición entre objetos inanimados y animados. En las lenguas algonquinas, esta contraposición rige toda la estructura del lenguaje. Un sufijo especial *(-a)* designa un objeto que resume las propiedades de la vida y del movimiento autónomo; otro sufijo *(-i)* designa los objetos que carecen de este atributo. Todos los verbos y los nombres tienen que encajar en una u otra de estas dos clases, en lo cual la subordinación no se orienta en modo alguno por los rasgos que ofrece la *observación* puramente empírica, sino que está codeterminada de modo predominante por la orientación de la fantasía mitológica y el animismo de la naturaleza también mitológica. Así, por ejemplo, en estas lenguas un gran número de plantas —entre las cuales se cuentan las especies de plantas más importantes como el trigo y el tabaco— se incluyen en la clase de los objetos animados.[33] Considerando que, por otro lado, también los astros están colocados gramaticalmente en la misma clase junto con los hombres y los animales, Humboldt ve en ello la más clara evidencia de que en el pensamiento de los pueblos que efectúan esta equiparación los astros están considerados como seres que se mueven por su propio impulso y tal vez también como seres dotados de personalidad que desde arriba gobiernan los destinos humanos.[34] En caso de ser correcta esta conclusión, entonces quedaría probado que en tales clasificaciones el lenguaje todavía está íntimamente unido al pensamiento y a la representación mitológicos, pero que, por otra parte, está empezando ya a elevarse por encima del primer estrato primitivo de este modo de pensar, pues mientras que en este estrato impera todavía una forma de «pananimismo» que abarca y penetra la totalidad del mundo y cada ente en particular, en la aplicación que suele hacer el lenguaje de la antítesis de una clase para las personas y otra clase para las cosas el ente personal autoconsciente va emergiendo cada vez más definidamente de la esfera general de la «vida» como un ser con una significación y un valor peculiares. Así, por ejemplo, en las lenguas

drávidas todos los nombres se dividen en dos clases, de las cuales una comprende los seres «racionales» y la otra los «irracionales»; a una de ellas, además de los hombres, pertenecen los dioses y semidioses, y a la segunda, además de las cosas inanimadas, los animales también.[35] La división que se practica en la totalidad del mundo se lleva a cabo siguiendo un principio en esencia distinto al del simple e indiferenciado animismo mítico del todo. También las lenguas bantú distinguen de modo tajante en su sistema clasificatorio entre el hombre como personalidad actuante independiente y cualquier otra especie de ser animado pero no personal. En consecuencia utilizan un prefijo especial para espíritus, en la medida en que éstos no son concebidos como personalidades independientes, sino como aquello que anima o como aquello que sobreviene al hombre, de tal manera que con este prefijo están dotados, particularmente, en calidad de *fuerzas naturales*, las enfermedades, el humo, el fuego, los torrentes, la luna.[36] La concepción de la existencia y de la actividad espiritual personal ha creado así una expresión lingüística propia en virtud de la cual logra distinguirse de la representación que del alma y la vida tiene el mero animismo, el cual considera al alma como una potencia mítica universal que justo por esta misma universalidad resulta también del todo indiferenciada.

Con lo anterior vuelve a confirmarse de nuevo que la división en una clase para las personas y otra para las cosas, y la inclusión de los objetos individuales en una de estas dos clases, no se llevan a cabo de acuerdo con criterios sólo «objetivos», sino que la estructura lógicoconceptual de la realidad, tal como se manifiesta en el lenguaje, está aún cargada de distinciones puramente subjetivas que sólo pueden captarse en la sensitividad inmediata. Esta inclusión nunca está determinada por meros actos de percepción y de juicio sino también por actos emotivos y volitivos, por actos que implican una *toma de posición* interna. Consecuentemente, constituye un fenómeno frecuente el hecho de que el nombre de una cosa, la cual pertenece en sí a la clase de las cosas, se incorpore a la clase de las personas a fin de hacer resaltar el valor e importancia del objeto en cuestión y de indicar que se trata de un objeto particular significativo.[37] Aun en lenguas que en su estructura actual distinguen los nombres de acuerdo con el género natural, en el uso que hacen de esta distinción se trasluce de modo frecuente que la misma se remonta a una anterior diferenciación de la clase de las personas y la de las cosas, la cual era tomada al mismo tiempo como una diferenciación valorativa.[38] Por peculiares que estos fenómenos puedan parecer a primera vista, en ellos sólo se patentiza el principio fundamental de la conceptuación lingüística. El lenguaje nunca sigue simplemente a las impresiones y representaciones, sino que se les opone con una acción propia: en virtud de la toma de posición descrita, distingue, elige, dirige y crea determinados focos, determinados puntos centrales de la intuición objetiva misma. Esta penetración que el mundo de las impresiones sensibles sufre por parte de los patrones internos del juicio y la judicación trae como consecuencia que los matices teoréticos de significación y los matices afectivos de valor sigan confundidos y pasan constantemente de una forma a la otra. Pero no es menos cierto que la *lógica* del lenguaje se pone de manifiesto en el hecho de que las

distinciones que crea no se borran de modo inmediato ni desaparecen, sino que poseen una especie de tendencia a la permanencia, una consecuencia y una necesidad lógicas peculiares en virtud de las cuales no sólo se afirman sino que de algunos sectores de la creación lingüística se extienden a su totalidad. Mediante las reglas de la *congruencia*, que rigen la estructura gramatical del lenguaje y que sobre todo aparecen más agudamente desarrolladas en las lenguas de prefijos y clases, las distinciones conceptuales que encontramos en el nombre se transfieren a todas las formas lingüísticas. En la lengua bantú, toda palabra que guarde con un sustantivo una relación atributiva o predicativa, todo término numérico, todo adjetivo o pronombre que lo caracterice de manera detallada, debe adoptar el prefijo de clase característico de la palabra. De una manera similar, a través de un prefijo especial el verbo se conecta con su nominativosujeto y con la palabra que se encuentra con él en una relación de acusativo-objeto.[39] Así pues, una vez que se ha encontrado el principio de clasificación, no sólo rige la configuración de los nombres sino que se extiende a toda la estructura sintáctica del lenguaje y se convierte en la auténtica expresión de su relación, de su «articulación» espiritual. De esta manera, el producto de la *fantasía del lenguaje* aparece estrechamente vinculada a una determinada metodología del *pensamiento* lingüístico. Aquí el lenguaje, con todo su apego y ligas con el mundo de lo sensible y lo imaginativo, revela una fuerte tendencia hacia lo lógico-universal, mediante la cual se va liberando de modo progresivo en dirección a una espiritualidad de forma cada vez más pura e independiente.

V. El lenguaje y la expresión de las formas puras de relación. La esfera del juicio y los conceptos de relación

DESDE EL PUNTO DE VISTA EPISTEMOLÓGICO, HAY UN CAMINO QUE lleva en forma continua de la esfera de la sensación a la de la intuición, de la intuición al pensamiento conceptual y de éste al juicio lógico. Al seguir este camino, la epistemología está consciente de que las fases aisladas del mismo, por tajantemente que se les deba separar en la reflexión, no deben ser nunca consideradas como datos de la conciencia independientes entre sí y existentes de modo aislado. Por el contrario, no sólo cada factor complejo engloba el factor más simple, no sólo cada momento «posterior» engloba al «anterior», sino que, viceversa, también es cierto que aquél está preparado y trazado en éste. Todos los componentes que constituyen el concepto de conocimiento están interrelacionados y referidos a la meta común del conocimiento, que es el «objeto»: por tanto, un análisis más preciso puede descubrir en cada uno de ellos una referencia a los restantes. La forma de la simple sensación y percepción «se enlaza» aquí, no sólo con las funciones intelectuales básicas del conceptuar, juzgar y concluir, sino que ella misma es ya una de esas funciones básicas y contiene implícitamente lo que en las otras funciones emerge con una conformación consciente y una configuración independiente. Es de esperarse que también en el lenguaje se pondrá de manifiesto esta misma correlación indisoluble de los instrumentos espirituales con los que construye su mundo; es de esperarse que también aquí cada uno de sus motivos particulares contendrá ya la universalidad y la *totalidad* específicas de su forma, y de hecho, esto se pone de manifiesto en que no es la palabra simple sino la *oración* el elemento genuino y originario de toda configuración lingüística. Esto pertenece también a las tesis fundamentales que Humboldt dejó establecidas de una vez por todas para la filosofía del lenguaje. «Es imposible pensar —puntualiza— que el surgimiento del lenguaje comenzaría con la designación de objetos mediante palabras y pasara de ahí a enlazarlos. En realidad, el discurso no se integra a partir de palabras que le preceden, sino es a la inversa: las palabras se desprenden del conjunto del discurso.»[1] La conclusión que extrae aquí Humboldt de un concepto especulativo fundamental de su sistema de filosofía del lenguaje —el concepto de «síntesis» como origen de todo pensamiento y de toda habla—[2] ha sido confirmada luego en todas sus partes por el análisis psicológico empírico. También éste considera entre sus más firmes e importantes hallazgos «el primado de la oración frente a la palabra».[3] La historia del lenguaje conduce al mismo resultado, y parece enseñarnos de modo constante que la separación de la palabra del conjunto de la oración y la delimitación y diferenciación de las partes individuales del discurso sólo se efectuaron de modo muy paulatino, llegando a faltar completamente en lenguajes más antiguos y primitivos.[4]

El lenguaje aparece también aquí como un organismo en el cual, de acuerdo con la conocida definición aristotélica, el todo es anterior a las partes. Comienza con una expresión global compleja que va descomponiéndose en forma gradual en elementos, en subunidades relativamente independientes. Hasta donde podemos seguirle la pista, el lenguaje se nos aparece siempre como una unidad ya formada. Ninguna de sus manifestaciones puede ser concebida como una mera yuxtaposición de sonidos materiales con un significado, puesto que en cada una de ellas encontramos términos que puramente sirven para expresar la *relación* entre los elementos aislados y disponer y graduar de múltiples maneras esta misma relación.

Verdaderamente esta expectativa no parece cumplirse si se tiene en cuenta la estructura de las llamadas «lenguas aislantes», en las cuales con frecuencia se quiso ver la prueba directa de la posibilidad y la realidad de lenguas absolutamente «informes». Pues aquí la supuesta relación entre oración y palabra no sólo no parece confirmarse sino que parece convertirse precisamente en lo contrario. La palabra parece poseer esa independencia, esa genuina «substancialidad» en virtud de la cual «es» en sí misma y debe ser comprendida por sí sola. En la oración las palabras aisladas están simplemente yuxtapuestas como portadoras materiales de un significado, sin que su relación gramatical llegue a perfilarse explícitamente de modo individual. En el chino, el cual constituye el principal ejemplo de este tipo de lenguas aislantes, una misma palabra puede ser utilizada ya sea como sustantivo, como adjetivo, como adverbio, como verbo, sin que esta diversidad de categorías gramaticales pueda identificarse de algún modo en la palabra misma. Aun el hecho de que un sustantivo esté empleado en este o aquel número o caso, de que un verbo sea empleado en esta o aquella voz, tiempo o modo, no se encuentra expresado en modo alguno en la forma fonética de la palabra. En virtud de la configuración del chino, la filosofía del lenguaje durante largo tiempo ha creído poder columbrar aquel periodo primitivo del lenguaje en el cual todo discurso humano consistía todavía en la yuxtaposición de series de simples «raíces» monosilábicas. Ésta es una creencia que a decir verdad se ha visto más y más destruida por la investigación histórica, la cual demostró que el rígido aislamiento que actualmente priva en el chino no es un nuevo estado original sino un producto mediato y derivado. Como hace notar G. von der Gabelentz, la hipótesis de que las palabras del chino nunca experimentaron una transformación y que la lengua nunca poseyó especie alguna de morfología se hace insostenible en cuanto se compara al chino con las lenguas más próximamente emparentadas con él y se les examina en conjunto. Entonces resaltaría de inmediato que todavía presenta muchas huellas de formas aglutinantes más antiguas y aun de formas auténticamente flexionales. Desde este punto de vista, hoy en día se ha creído frecuentemente poder comparar la evolución del chino con la del inglés moderno, en el cual parece estarse efectuando ante nuestros ojos el tránsito de un estado de flexión a un estado de relativa ausencia de flexión.[5] Pero todavía más significativo que este tránsito histórico es la circunstancia de que, aun en los casos en que el aislamiento puro se ha impuesto de modo definitivo, esto no significa que se haya llegado al «amorfismo» sino que precisamente aquí, en un material aparentemente refractario, es donde puede manifestarse con

la máxima claridad y contundencia el poder de la forma. Pues el aislamiento de las palabras entre sí en manera alguna anula el concepto y el sentido ideal de la forma de la oración, puesto que las distintas conexiones lógico-gramaticales de las palabras aisladas están claramente indicadas en el *orden de las palabras*, aun cuando no se utilicen sonidos especiales para expresarlas. Desde el punto de vista lógico, este instrumento del orden de las palabras, que el chino ha llevado hasta un alto grado de consecuencia y agudeza, podría ser considerado como el medio en verdad adecuado de expresión de las conexiones gramaticales. Pues justo *en tanto que* conexiones, las cuales, por así decirlo, ya no poseen en sí mismas ningún sustrato representativo propio sino que se disuelven en puras relaciones, parecen poder ser indicadas de modo más claro y preciso a través de la mera *relación* de palabras, que se expresa en su colocación, que si se emplearan palabras o sonidos especiales. En este sentido ya Humboldt, quien por lo demás consideraba a las lenguas de flexión como la expresión de la forma perfecta, «puramente legal» del lenguaje, dijo del chino que su ventaja esencial consistía justo en la congruencia con que ponía en práctica el principio de la ausencia de flexión. Para Humboldt justamente la aparente ausencia total de gramática ha aguzado en el espíritu del pueblo el sentido para reconocer la coherencia formal del discurso; cuanto menos gramática *exterior* posea la lengua china, tanto más gramática *interior* le es inherente.[6] De hecho, el rigor de esta estructura va tan lejos que de la sintaxis china se ha dicho que en sus partes esenciales no es sino el desarrollo lógicamente consecuente de unas cuantas leyes básicas de las cuales pueden derivarse todas las aplicaciones particulares por la pura vía de la *deducción* lógica.[7] Si a esta fina articulación contraponemos otras lenguas aislantes de corte primitivo —como por ejemplo la lengua ewe, la cual nos brinda un ejemplo de una lengua puramente aglutinante entre las lenguas negras—,[8] podemos percibir inmediatamente cómo dentro de un mismo «tipo lingüístico» son posibles las más variadas gradaciones y los más diametrales contrastes de formación. Una de las fallas del intento de Schleicher por determinar la esencia de la lengua atendiendo a la conexión que guardan en ella el significado y la relación, construyendo según esto una serie dialéctica progresiva en la cual las lenguas aislantes, aglutinantes y de flexión se comportan entre sí como tesis, antítesis y síntesis,[9] fue que el verdadero principio de clasificación es quebrantado en la medida en que no se tuvo en cuenta la muy diversa configuración que *dentro* del mismo tipo puede adoptar la conexión de «relación» y «significación». Por lo demás, inclusive la rígida delimitación de los tipos flexionales y aglutinantes se ha ido desvaneciendo a la luz de la investigación histórico-empírica.[10] En todo esto, también respecto del lenguaje se confirma la conexión que guardan «ciencia» y «forma» y que se expresa en la antigua sentencia escolástica: *forma dat esse rei*. Así como la epistemología no logra separar la materia del conocimiento de su forma de tal modo que ambas aparezcan como contenidos independientes que sólo están vinculados externamente, de tal manera que ambos factores sólo pueden ser pensados y definidos en interrelación, en el terreno del lenguaje la mera materia muda no es sino una abstracción, un concepto metodológico límite que no tiene «realidad» inmediata ni existencia real y fáctica.

Inclusive en las lenguas de flexión, las cuales traducen con la máxima claridad la antítesis entre la expresión material de significación y la expresión formal de relación, salta a la vista que el equilibrio alcanzado entre ambos distintos factores de la expresión es un equilibrio bastante inestable. Pues por mas que en general los conceptos categoriales se distingan de los conceptos materiales y cósicos, entre ambos terrenos tiene lugar un constante tránsito, en la medida en que son justo los conceptos materiales los que sirven de base para la expresión de relaciones. Esta circunstancia salta a la vista con la máxima claridad si nos remontamos al origen etimológico de los *sufijos* que en las lenguas de flexión se utilizan para expresar la cualidad y el atributo, la especie y calidad, etc. En un gran número de estos sufijos el significado material del que provienen ha sido descubierto y precisado por la investigación histórico-lingüística. Siempre aparece como base una expresión concreta, sensible y objetiva que, no obstante, va perdiendo cada vez más este carácter inicial y se va transformando en una expresión universal de relación.[11] Sólo a través de este uso de los sufijos se prepara el terreno para la designación lingüística de los conceptos puros de relación. Lo que primero servía como designación especial de cosas se transforma ahora en la expresión de una forma de terminación categorial; por ejemplo, en la expresión del concepto de atributo.[12] Pero psicológicamente considerado, cuando este tránsito tiene, por así decirlo, un signo negativo, justo en esta misma negación, por así decirlo, está expresado un acto de creación lingüística eminentemente positivo. Es cierto que a primera vista podría parecer que la evolución de los sufijos se basó en esencia en que el significado básico sustancial de la palabra, del cual se derivan los sufijos, va siendo relegado a un segundo plano y finalmente es olvidado del todo. Este olvido con frecuencia va tan lejos que pueden surgir nuevos sufijos que ya no deben su origen a ninguna intuición concreta sino, por así decirlo, a un impulso desviado de la conformación y la analogización lingüísticas. En alemán, como es sabido, la formación del sufijo -*keit* procede de uno de esos «malentendidos» lingüísticos: en palabras como *êwic-heit* la *c* final de la raíz se funde con la *h* inicial del sufijo, surgiendo un nuevo sufijo que se va propagando mediante operaciones de analogía.[13] Pero inclusive tales procesos, que desde el punto de vista puramente formal y gramatical se suelen considerar como «descarríos» del sentido lingüístico, no constituyen ningún mero extravío del lenguaje sino que representan el *progreso* hacia una nueva visión formal, el tránsito de la expresión sustancial a la pura expresión de relación. El eclipsamiento psicológico de la primera se convierte en instrumento lógico y en vehículo para el progresivo desarrollo de la última.

Para adquirir conciencia de este progreso no hay que quedarse en los simples fenómenos de la *formación de palabras*. Por el contrario, la dirección fundamental y la ley de dicho progreso sólo puede captarse en las relaciones que aparecen en la construcción de la oración, pues si la oración como un todo es el verdadero portador del «sentido» lingüístico, entonces es también en ella donde pueden resaltar claramente los matices lógicos de este sentido. Toda oración, inclusive la llamada unimembre, ofrece ya en su forma cuando menos la posibilidad de una articulación interna y exige tal articulación. Ahora bien, ésta puede efectuarse en muy

distintos grados y niveles. Puede ser que la síntesis predomine sobre el análisis o, por el contrario, puede ser que el poder analítico de separación alcance un desarrollo relativamente alto sin que exista un poder de síntesis correspondiente igual de fuerte. En la interacción dinámica y en la oposición de ambas fuerzas se origina lo que se llama una «forma» de cada lengua determinada. Si examinamos la forma de las llamadas lenguas «polisintéticas», el impulso hacia el enlace parece predominar en gran medida; el impulso que en esencia se manifiesta en el esfuerzo por representar la unidad funcional del *sentido* lingüístico, material y externamente también, en una *construcción fonética* muy compleja pero encerrada en sí misma. Todo el sentido es concentrado en una sola palabra-oración, en la cual queda encajonado y, por así decirlo, cercado por un rígido cascarón. Pero tampoco esta unidad de expresión lingüística es todavía una genuina unidad de pensamiento, puesto que esta expresión sólo puede alcanzarse a costa de su *universalidad* lógica. Cuantos más términos modificativos recibe la palabra-oración a través de la incorporación de palabras enteras o de partículas aisladas, tanto mejor sirve para designar una determinada situación concreta, tratando de agotarla en todos sus detalles pero sin poder conectarla en un contexto general comprensivo con otras situaciones similares.[14] Contrastando con esto, en las lenguas de flexión, por ejemplo, se manifiesta una conexión completamente distinta de ambas fuerzas fundamentales de análisis y síntesis, separación y unificación. Aquí la unidad misma de la palabra contiene ya una especie de tensión interna y la conciliación y superación de la misma. La palabra está integrada por dos factores claramente separados pero al mismo tiempo indisolublemente vinculados e interrelacionados. Un componente, que puramente sirve para la designación objetiva del concepto, se encuentra frente a otro componente que meramente cumple la función de ubicar la palabra en una determinada categoría del pensamiento, caracterizándola como «sustantivo», «adjetivo» o «verbo», o bien como «sujeto» u «objeto» más o menos lejano. Ahora el índice de relación, en virtud del cual la palabra aislada es conectada con el conjunto de la oración, ya no acompaña exteriormente a la palabra sino que se funde con ella y se convierte en uno de sus elementos constitutivos.[15] La diferenciación en palabras y la integración en oraciones constituyen métodos correlativos que se ensamblan en una sola operación estrictamente unitaria. En esta circunstancia Humboldt y los antiguos filósofos del lenguaje vieron una prueba de que las auténticas lenguas de flexión representan la cúspide de la creación lingüística y de que en ellas y sólo en ellas se plasma con perfección ideal la «forma puramente legal» del lenguaje. Pero aun cuando se adopte una actitud renuente y escéptica hacia estos patrones valorativos absolutos, no se puede dejar de reconocer que en las lenguas de flexión se ha creado de hecho un órgano extraordinariamente importante y efectivo para el desarrollo *del pensamiento puramente relacional*. Cuanto más progresa este pensamiento, tanto más debe dar forma a la articulación del lenguaje para ajustarla a sí mismo, así como por otra parte esta misma articulación vuelve a repercutir de modo decisivo sobre la forma del pensamiento. Y cuando en lugar de examinar la relación de la palabra con la oración enfocamos la trabazón lingüística de las oraciones individuales, nos encontramos con el

mismo progreso hacia la articulación cada vez más precisa, el mismo proceso que va de la unidad de un mero agregado a la unidad de una «forma» sistemática. En las primeras etapas de la creación lingüística, hasta las cuales podemos retrotraernos psicológicamente, la simple *parataxis* constituye la regla fundamental para la construcción de la oración. El lenguaje infantil está plenamente dominado por este principio.[16] Cada parte de la oración sigue a la otra en mera coordinación, y aun cuando se junten varias oraciones, presentan sólo una floja conexión, las más de las veces asindética. Las oraciones aisladas pueden sucederse como enlazadas por un cordón, pero todavía no están encadenadas de manera interna ni «ensambladas» puesto que no existe ningún medio lingüístico para indicar y diferenciar claramente la supra- y subordinación de las oraciones. De ahí que los gramáticos y retóricos griegos vieran la característica del estilo del discurso en el desarrollo del periodo, en el cual las oraciones no se suceden unas a otras en una serie indeterminada, sino que se soportan y apoyan entre sí como piedras de un arco;[17] y este «estilo» es el último y supremo producto del lenguaje. No sólo falta en las lenguas de los pueblos primitivos,[18] sino que aun en las lenguas civilizadas más desarrolladas parece haber sido logrado sólo de forma muy gradual. Inclusive aquí ocurre muy frecuentemente que una compleja relación intelectual de tipo causal o teleológico —una relación de causa y efecto, de condición y condicionado, de medio y fin, etc. — debe ser expresada por simple coordinación. Con frecuencia una construcción absoluta comparable al ablativo absoluto latino o al genitivo absoluto griego sirve para indicar relaciones complejas, tales como la de «en tanto que» y «después que», «porque» y «puesto que», «a pesar de que» y «para que». Las ideas aisladas que constituyen el discurso todavía se encuentran, por así decirlo, lingüísticamente en un mismo plano: no existe todavía ninguna distinción de perspectiva entre el frente y el fondo en el discurso mismo.[19] El lenguaje demuestra la capacidad de diferenciación y articulación en la «reunión» de las partes de la oración; pero no logra reducir esta relación puramente estática a una relación dinámica, a una relación de interdependencia lógica, expresándola de modo explícito como tal. En lugar de la estratificación y la exacta jerarquización en las cláusulas dependientes, una única construcción de gerundio sirve, sin abandonar la ley general de la parataxis, para unir una multitud de las más disímbolas determinaciones y modificaciones de la acción y englobarlas todas en una firme pero peculiarmente rígida construcción.[20]

Esta forma de pensamiento y de lenguaje encuentra su expresión negativa pero no menos característica en la ausencia de esa clase de palabras que —como ya lo dice el término que los gramáticos le han aplicado— debe ser considerada como uno de los medios fundamentales del pensamiento relacional y de la expresión lingüística de relación. En la evolución del lenguaje el *pronombre relativo* parece representar una creación tardía y, si consideramos la totalidad de las lenguas, igualmente rara. Antes de que el lenguaje haya avanzado hasta esta creación, las relaciones que nosotros expresamos mediante cláusulas de relativo deben ser sustituidas y expresadas perifrásticamente por construcciones más o menos complejas. Humboldt ha esclarecido varios de estos métodos de perífrasis tomando como ejemplo las

lenguas aborígenes americanas, especialmente el ejemplo de las lenguas peruana y mexicana.[21] Las lenguas melanesias también echan mano de una simple yuxtaposición de términos en lugar de la subordinación mediante cláusulas de relativo y pronombres relativos.[22] Por lo que toca a las lenguas uralo-altaicas, H. Winkler subraya que fundamentalmente no admiten unidades subordinadas independientes y que de origen tampoco contaron con conjunciones de tipo relativo, o bien sólo contaron con algunas débiles instancias de ellas; cuando tales conjunciones fueron usadas más tarde, de manera común, si no es que siempre, se derivaron de puros interrogativos. En particular el grupo occidental de las lenguas uralo-altaicas, el grupo de las lenguas ugro-finesas, es el que ha alcanzado esta evolución de los pronombres relativos a partir del interrogativo, pero en ellas se ha observado una gran influencia indogermánica.[23] En otras lenguas se forman cláusulas de relativo independientes mediante partículas especiales, pero tanto se las percibe como nombres sustantivos, a las que se les antepone el artículo definido, o bien pueden ser utilizadas como sujeto u objeto de una oración, como genitivo, después de una preposición, etc.[24] En todos estos fenómenos parece destacarse con claridad cómo el lenguaje capta la categoría de relación de modo vacilante y cómo ésta sólo le es racionalmente asequible dando un rodeo por otras categorías, en particular por las de sustancia y atributo.[25] Y esto es aplicable aun a aquellas lenguas en cuya estructura global han llegado a desarrollar finalmente, con la máxima delicadeza de un verdadero «estilo» del discurso, el arte de la construcción hipotáctica. Inclusive las lenguas indogermánicas, de las cuales se ha dicho que gracias a su sorprendente capacidad de diferenciación de la expresión relacional constituyen las auténticas lenguas del idealismo filosófico, fueron adquiriendo sólo de manera gradual y progresiva esta capacidad.[26] Una comparación entre la estructura del griego, por ejemplo, y la del sánscrito muestra cómo los diferentes miembros de este grupo se encuentran en niveles del todo distintos desde el punto de vista de la fuerza y libertad del pensamiento y de la expresión puramente relacionales. En el periodo primitivo también parece predominar de manera clara la forma de cláusula principal sobre la forma de cláusula subordinada, la conexión paratáctica sobre la hipotáctica. Si bien este periodo primitivo posee ya cláusulas de relativo, todavía carece, según el testimonio de la lingüística comparada, de un conjunto fijo de conjunciones precisamente diferenciadas entre sí para expresar la causa, el efecto, la sucesión, la oposición, etc.[27] En el antiguo hindú casi no existen las conjunciones como una clase fija y distinta de palabras; lo que otras lenguas expresan con conjunciones subordinantes, especialmente el griego y el latín, en el sánscrito se expresa con el uso ilimitado del principio de la composición nominal y por la amplificación de la oración principal mediante participios y gerundios.[28] Pero inclusive en el griego mismo fue gradual el progreso que va de la estructura paratáctica de la lengua homérica hasta la estructura hipotáctica de la prosa ática.[29] Todo esto confirma que aquello que Humboldt llamó acto de *postulación* espontánea y sintética de las lenguas, y que vio expresado (además de en el verbo) especialmente en el uso de las conjunciones y del pronombre relativo, es uno de los últimos objetivos ideales de la creación lingüística, logrados por ésta sólo a través de muchas

etapas intermedias.

Por último, esto se pone de manifiesto con particular precisión y claridad en la configuración de esa forma de lenguaje que en esencia y por principio se aparta de toda expresión cósico-sustancial para servir sólo como expresión de la síntesis en *cuanto tal*, del puro enlace. Únicamente en el uso de la *cópula* alcanza su designación y determinación lingüística adecuada la síntesis lógica que se opera en el juicio. Ya la *Crítica de la razón pura*, en su análisis de la función pura del juicio, se vio conducida a esa relación. Para Kant, el juicio significa la «unidad de la acción» a través de la cual el predicado es referido al sujeto y es enlazado con él en un significado global, en la unidad de una relación objetivamente existente y fundada. Ahora bien, esta unidad intelectual de acción es la que encuentra su representación y contrapartida en el uso lingüístico de la cópula. Pero «si investigo con más detenimiento la relación de los conocimientos dados en cada juicio —dice la sección sobre la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento— y los distingo, como pertenecientes al entendimiento de la conexión según leyes de la imaginación reproductiva (la cual sólo tiene validez subjetiva), entonces encuentro que un juicio no es sino el modo de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de la apercepción. Lo que busca la cópula es en los juicios es justamente eso: distinguir la unidad objetiva de las representaciones dadas de la subjetiva. Pues esa cópula indica la referencia de las representaciones a la apercepción originaria y la *unidad necesaria* de las mismas.» Si digo: «el cuerpo es pesado», esto quiere decir tanto como que la corporeidad y la pesantez están enlazadas en el objeto y no meramente que coexisten en la percepción subjetiva.[30] Aun para el lógico puro Kant es estrecha la relación que existe entre el *sentido* objetivo del juicio y la forma lingüística del *enunciado* predicativo. Sin embargo, por lo que toca a la evolución del lenguaje resulta claro que sólo de modo gradual puede llegar a la abstracción de ese ser puro que está expresado en la cópula. Para el lenguaje, que en su origen se hallaba dentro de la esfera de la intuición de la *existencia* sustancial objetiva y sigue todavía ligado a ella, la expresión del ser como una pura forma de relación trascendental siempre es un producto tardío al cual se llega en forma mediata. Encontramos que un gran número de lenguas no conocen en absoluto una cópula en el sentido lógicogramatical de la nuestra, y además no necesitan de ella. No sólo las lenguas de los pueblos primitivos —como la mayoría de las lenguas africanas, las lenguas de los aborígenes americanos, etc.— carecen de una expresión unitaria y general para lo que nosotros indicamos con nuestra «conectiva “es” », sino que tampoco puede hallársele en otras lenguas altamente evolucionadas. Inclusive ahí donde la relación predicativa es distinguida de la puramente atributiva, la primera no necesita de ninguna señal lingüística especial. Así, por ejemplo, en la familia uralo-altaica la unión del sujeto con el predicado se efectúa casi siempre mediante yuxtaposición, de tal manera que una expresión como «la ciudad grande» significa «la ciudad es grande», una expresión como «yo hombre» significa «yo soy un hombre», etc.[31] En otras lenguas encontramos muchos giros que, aunque a primera vista parecen coincidir con el uso que nosotros hacemos de la cópula, en verdad están

lejos de llegar a la universalidad de su función. Como se ve en un análisis más minucioso, el «es» de la cópula no tiene aquí el sentido de una expresión universal que sirva meramente de enlace, sino que tiene además un significado particular y concreto, por lo general espacial o temporal. En lugar del ser sólo relacional, figura una expresión que designa la existencia en este o aquel sitio, un ser-aquí o un ser-allá, o también la existencia en este o aquel momento. En consecuencia, aquí entra una distinción en el uso de la aparente cópula, de acuerdo con la diferente situación espacial del sujeto u otras modificaciones intuitivas en que éste se da, de tal modo que se utiliza una cópula cuando el sujeto está de pie, otra distinta cuando está sentado o acostado, otra cuando está despierto y otra más cuando duerme, etc.[32] En lugar del ser y del sentido formales de la relación, aparecen siempre expresiones más o menos tomadas materialmente que todavía conservan el color de una realidad particular sensiblemente dada.[33]

Y aun en los casos en que el lenguaje ha progresado hasta llegar a unir todas estas determinaciones particulares de existencia en una expresión universal de «ser», sigue percibiéndose la diferencia que existe entre la expresión más comprensiva de la mera *existencia* y el «ser» como expresión de la «síntesis» puramente predicativa. Aquí la evolución del lenguaje refleja un problema que va más allá de su propio terreno y que ha desempeñado un papel decisivo inclusive en la historia del pensamiento lógico y filosófico. Más que en cualquier otro punto, puede verse aquí cómo este pensamiento evoluciona *con* el lenguaje pero al mismo tiempo también *contra* él. A partir de los eleáticos puede seguirse el desarrollo de la gran lucha que el idealismo filosófico tuvo que librar con el lenguaje y con la ambigüedad de su concepto del ser. El problema perfectamente definido que Parménides se planteó fue el de resolver la controversia en torno del verdadero ser con auxilio de la pura razón. Pero ¿este verdadero ser de los eleáticos está puramente fundado en el juicio lógico? ¿Corresponde sólo al ἔστι de la cópula como forma fundamental de toda proposición válida, o bien le corresponde también otra significación primigenia más concreta en virtud de la cual se le puede equiparar a la intuición de una «esfera perfectamente redonda»? Parménides intentó librarse tanto de las cadenas de la cosmovisión sensualista común como también de las cadenas del lenguaje. «Por ello —pregona él— es un mero *nombre* todo lo que los humanos han establecido convencidos de que era verdad: devenir y perecer, ser y no ser al mismo tiempo, así como también cambio de posición y variación del color brillante.» Y sin embargo, al enunciar su principio supremo, también él volvió a sucumbir ante el poder del lenguaje y de la cambiante multivocidad de su concepto del ser. En la fórmula eleática fundamental, en la proposición ἔστι τὸ εἶναι el significado del ser, tanto el verbal como el sustantivo, el predicativo como el absoluto, se fusionan entre sí. Inclusive Platón pudo llegar a distinguirlos sólo después de largas luchas intelectuales que se reflejan con la máxima claridad en el diálogo denominado «Parménides». En *El sofista*, que cierra esta lucha, por primera vez en la historia de la filosofía es establecida claramente la naturaleza lógica de los conceptos puros de relación y es determinado el «ser» peculiar y específico que les corresponde. A partir de esta perspectiva recién alcanzada, Platón puede argüir frente a toda la filosofía anterior el

hecho de que ésta buscó el principio del ser, pero en lugar de descubrir el verdadero y radical *origen* del ser, sólo mostró y tomó como base alguna de sus modalidades, sólo ciertas formas de *lo que es*. Pero ni siquiera con esta brillante formulación queda zanjada la antítesis que entraña el concepto de ser, sino únicamente queda agudamente definida. Esta antítesis subsiste a lo largo de toda la historia del pensamiento medieval. El problema de distinguir y al mismo tiempo unificar las dos modalidades fundamentales del ser, como son la «esencia» y la «existencia», se convierte en un problema central de la filosofía medieval. Este problema se agudiza al máximo en la prueba ontológica de Dios, la cual constituye el eje especulativo de la teología y la metafísica medievales. Pero inclusive la forma moderna del idealismo crítico, que renuncia al «orgulloso nombre de ontología» para conformarse con el más modesto de «analítica del entendimiento puro», se vuelve a ver envuelto en la ambigüedad del concepto de ser. Aún después de la crítica kantiana de la prueba ontológica, Fichte sostiene que es necesario referirse expresamente a la diferencia entre el ser predicativo y el absoluto. Cuando en los «Fundamentos de toda teoría de la ciencia» establece la proposición *A es A* como el primer principio incondicionado de toda filosofía, agrega que en esta proposición, en la cual el «es» tiene sólo el significado de cópula lógica, nada se enuncia sobre la existencia o no existencia de *A*. Según Fichte, el ser sin predicado expresa algo del todo distinto al ser con predicado: la proposición *A es A* sólo afirma que si *A es, entonces es A*, pero en ella no está en cuestión si *A* es o no verdadera.[34]

Si el pensamiento filosófico mismo tiene que luchar de esta manera con la distinción de dos conceptos de ser, es comprensible que en el pensamiento lingüístico ambos aparezcan desde el comienzo íntimamente entrelazados, y que sólo de manera paulatina consiga extraerse de este entrelazamiento el sentido puro de la cópula. El hecho de que el lenguaje use una misma palabra para designar el concepto de existencia y el concepto de vínculo predicativo constituye un fenómeno ampliamente extendido que no está circunscrito tan sólo a unas cuantas familias lingüísticas. Para considerar solamente las lenguas indogermánicas, en ellas salta a la vista que los múltiples términos que utilizan para expresar el ser predicativo se derivan todos de la significación primitiva de «existencia», ya sea que esta última esté tomada en un sentido particular y concreto, como es el de vida y respiración, crecer y devenir, durar y subsistir, o bien que esté tomada en un sentido completamente general. «La cópula —dice Brugmann a este respecto— fue originalmente un verbo con una significación intuitiva (el significado original de *es mi*, “yo soy”, es desconocido; el más antiguo demostrable es “yo existo”) y el sustantivo o adjetivo en oposición con el sujeto estaban en íntima relación con el verbo predicativo (la tierra es una esfera = la tierra existe como esfera). La llamada degeneración del verbo en cópula aconteció cuando se hizo hincapié en el nombre predicativo, de tal modo que el contenido perceptual de la representación dejó de tener importancia y desapareció. El verbo se convirtió así en una mera forma… En el periodo primitivo indogermánico, “ser” seguramente fungió como cópula, y quizás también formas de *bheu-* “crecer, devenir”, las cuales en aquel entonces guardaban una relación supletiva con *es*. »[35] La diferenciación en el

uso de ambas raíces parece haber ocurrido así: *es (as)* fue tomado como expresión de la existencia continuada, constante, y por consiguiente, fue empleado para formar las formas continuadas de la raíz de presente, mientras que la raíz *bheu*, como expresión del devenir, fue utilizada de manera predominante en los tiempos que, como el aoristo y el perfecto, indican una acción realizada o completada (*cf*. ἔ-φυ-ν πέ-φῦ-κα, fui). En el griego todavía hay huellas del significado principal y original de esta última raíz en el uso de φύω, «yo engendro», φύομαι, «yo crezco», etc. En el germano, además de la raíz *bheu*-, que participa en la formación de la raíz de presente («yo soy», «tú eres», etc.), figura la raíz auxiliar *ues* (gótico: *wisan*, «yo era», etc.), que originalmente tuvo el significado de «vivir» y «habitar», «permanecer» y «perdurar» (alemán: *währen;* antiguo alto alemán: *wërên*). La evolución en las lenguas romances tomó también otra forma; en ellas la expresión del concepto de ser parece vinculada al significado intuitivo de «estar parado».[36] Y así como aquí la expresión del ser se basa en la representación de la permanencia y el reposo espaciales, la expresión del devenir se basa en la representación del movimiento: la intuición del devenir se desarrolla a partir de la del acto de voltearse, volverse.[37] El significado general del devenir también puede originarse a partir del significado concreto de ir y venir.[38] En todo esto se evidencia que aun aquellas lenguas en las cuales el sentido de la peculiaridad lógica de la cópula está muy desarrollado, en cuanto a la *designación* de la misma se distinguen escasamente de otras lenguas que, o bien carecen completamente de este sentido, o al menos no han llegado a una expresión comprensiva y universalmente válida del verbo sustantivo. También en ellas la forma espiritual de la expresión relacional sólo puede ofrecerse en una determinada envoltura material que, no obstante, al final llega a ser penetrada y sobrepasada tanto, que ya no aparece como mera barrera sino como el soporte sensible de un contenido significativo puramente ideal.

Así pues, en la expresión relacional *universal* representada por la cópula se pone de manifiesto la misma orientación fundamental del lenguaje que hubimos de hallar en todas las configuraciones lingüísticas de cada uno de los conceptos relacionales *particulares*. También aquí volvemos a encontrar la misma interdeterminación de lo sensible por lo espiritual y de lo espiritual por lo sensible que encontramos antes en la expresión lingüística de las relaciones espaciales y temporales, numérica, y del yo. Es natural que se interprete en un sentido sensualista la íntima compenetración que existe entre ambos factores del lenguaje. Ya Locke, sobre la base de una interpretación semejante, recurrió al lenguaje como principal demostración de su visión empirista del conocimiento.[39] Pero también respecto del pensamiento lingüístico, frente a tales interpretaciones, podemos invocar la tajante distinción que establece Kant dentro de la crítica del conocimiento entre «comenzar» y «originarse». Aunque en el surgimiento del lenguaje lo sensible y lo inteligible parezcan estar entrelazados indisolublemente, esta *correlación*, en cuanto tal correlación, no establece entre ambos factores una relación de dependencia meramente *unilateral*. Pues la expresión intelectual no podría desarrollarse en y a partir de lo sensible si no estuviese ya originariamente contenida

en ello; si, para hablar con Herder, la designación sensible no entrañara ya un acto de «reflexión», un acto de «toma de conciencia». Por ello, la frase πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα no puede encontrar más clara confirmación que la que encuentra en la doctrina del significado y de las formas de las lenguas más altamente desarrolladas; la antítesis entre ambos extremos, lo sensible y lo intelectual, no agota el contenido peculiar del lenguaje, porque éste, en todos sus productos y en cada fase de su evolución, se manifiesta como una forma de expresión *al mismo tiempo* sensible e intelectual.

[1] D. Gawronsky, «Cassirer: His Life and His Work», en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers, Evanston, Ill., 1949, 1-37.

[2] D. Gawronsky, art. cit., 36.

[3] C. H. Hamburg y W. M. Solmitz, «Bibliography of the Writings of Ernst Cassirer», en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. cit., 881-910.

[4] B. Delfgaauw, *La filosofía del siglo veinte*, Promexa, México, 1979, 44-52.

[5] Lo cual se aprecia en sus propios estudios sobre Kant, por ejemplo en *Kant, vida y doctrina* (2ª reimpr.), FCE, México, 1974, 318 y ss.; *cf*. G. Cacciatore, «Cassirer interprete di Kant», en *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, vol. CVI (1995), 5-40.

[6] Esto se ve en sus obras *Filosofía de la Ilustración*, 2ª ed., FCE, México, 1972, y *El problema del conocimiento*, FCE, México, 4 vols., 1953-1974.

[7] E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, FCE, México, 1951, 88 y ss.

[8] E. Cassirer, *El mito del Estado*, 2ª ed., FCE, México, 1968.

[9] *Filosofía de las formas simbólicas*, t. I, FCE, México, 1971, 133 y ss. [154 y ss. de esta edición]

[10] *Ibid*., 159 y ss. [180 y ss.]

[11] *Ibid*., 260 y ss. [282 y ss.]

[12] *Ibid*., 290 y ss. [313 y ss.]

[13] *Ibid*., t. II, 51 y ss.

[14] *Ibid*., 105 y ss.

[15] *Ibid*., 197 y ss.

[16] E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, ed. cit., 132 y ss.

[17] R. S. Hartman, «Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms», en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. cit., 293.

[18] *Ibid*., 295.

[19] *Filosofía de las formas simbólicas*, t. III, 226 y ss.

[20] *Ibid*., 107-114.

[21] *Ibid*., 354.

[22] R. S. Hartman, art. cit., 315.

[23] E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (12ª reimpr.), FCE, México, 1987, 334.

[24] *Filosofía de las formas simbólicas*, t. III, 62.

[25] *Ibid*., 22.

[26] E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, FCE, México, 1975, 157 y ss.

[27] L. Garagalza, «El lenguaje como forma simbólica en la obra de E. Cassirer», en B. Solares (coord.), *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*, Ánthropos, Barcelona, 2001, 125-139.

[28] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, UNAM, México, 2007, 16 y ss.

[1] *Cf*. particularmente *Sofista*, 243 C y ss.

[2] Más detalles al respecto en mi libro *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* [La teoría einsteiniana de la relatividad], Berlín, 1921. *Cf*. especialmente la primera sección sobre «Massbegriffe und Dingbegriffe» [Conceptos de masa y conceptos de cosa].

[3] H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik* [Los principios de la mecánica], Leipzig, 1894, 1 y s.

[4] *Cf*. Wundt, *Völkerpsychologie*, vol. III: *Die Kunst*, 2ª ed., 115 y ss.

[5] Como complemento y para una más detallada fundamentación *cf*. la exposición correspondiente en mi libro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlín, 1910, cap. VI.

[6] Véase Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, S. W. (Akademie Ausgabe), VII, 55 y ss. [«Introducción a la obra de Kawi», *Obras completas* (edición de la Academia), t. VII, 55 y ss.]

[7] *Cf*. mi estudio «Die Begriffsform im mythischen Denken» [La forma conceptual en el pensamiento mítico], Estudio de la Biblioteca Warburgo, I, Leipzig, 1922.

[8] *Cf*. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis; Leibniz' philosophie Schriften* (Gerhardt), IV, 422 y ss.

[1] Una exposición sumaria de la historia de la filosofía del lenguaje es aún un *desideratum:* el «compendio de historia de la filosofía» de Überweg en su última (undécima) edición (1920) registra, junto a las exposiciones generales de historia de la filosofía, una multitud de monografías sobre historia de la lógica y la epistemología, metafísica y filosofía natural, ética, filosofía de la religión, estética, etc., pero no nombra ni una sola obra sobre historia de la filosofía del lenguaje. Sólo la antigua filosofía del lenguaje ha sido expuesta detalladamente en las conocidas obras de Lersch y Steinthal, así como en la literatura sobre la antigua gramática y retórica. La concisa introducción histórica que sigue no tiene naturalmente la pretensión de llenar este vacío; quiere entresacar sólo los momentos más importantes en el desenvolvimiento filosófico de la «idea del lenguaje» y fijar algunos lineamientos provisionales para un futuro tratamiento del tema.

[2] *Rig Veda*, X, 125, trad. de Benfey, *Gesch. der Sprachwiss. u. oriental. Philologie in Deutschland*, Múnich, 1869, 41; sobre la significación religiosa del Vâc, *cf*. particularmente la *Brihadaranyaka Upanishad*, 1, 5, 3 y ss. (En Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, 3ª ed., Leipzig, 1921, 401 y ss.)

[3] ξύν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωςπερ νόμωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ανθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατεῖ λὰρ τοσοῦτον ὁκόσον εθέλει χαὶ ἐξαρκεῖ πᾶοι καὶ περιγίνεται (fragmento 114).

[4] *Cf*. particularmente el fragmento 32: ἓν το σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει χαὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

[5] *Memorabilia*, lib. III, 14, 2; para un material histórico más amplio acerca de esta cuestión, *cf*. Steinthal, *Gesch. der Sprachwissenschaft bei den Griechen u. Römern*, Berlín, 1890, I, 76 y ss.

[6] *Cf*. particularmente el Cratilo, 386 A, 438 D y ss.

[7] Véase la Carta VII, 342 A y ss. Sobre la autenticidad de la Carta VIII, *cf*. particularmente Wilamowitz, *Platón*, I, 641 y ss.; II, 282 y ss., así como el detallado análisis de su postura filosófica por Julius Stenzel, «Über den Aufbau der Erkenntnis im VII. Platonischen Brief», *Sokrates*, 1847, 63 y ss., y E. Howald, *Die Briefe Platons*, 34 (Zúrich, 1923).

[8] *Cf*. el Fedón, 99 D y ss.

[9] Para la posición metódica del concepto de μέθεξις en el *conjunto* de la filosofía platónica, remito a la notable filosofía de Ernst Hoffmann, «Methexis y Metaxy en Platón», *Sócrates*, 1919, 48 y ss.

[10] *Cf*. particularmente Carta VII, 342: πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα (scil. ὄνομα, λόγος, εἴδωλον) οὐχ ἧττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποιόν τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν ἤ τὸ ὄν οκάστον διὰ τὸ τῶν λόγον ἀσθενές. ὧν ἕνεκα νοῦν ἔχων οὐδεὶς πολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενοημένα ὑπ' αὐτοῦ.

[11] Más detalles sobre esta conexión especialmente en *Trendelenburg, De Aristotelis Categoriis* (Berlín, 1833) y «Geschichte der Kategorienlehre» *(Histor. Beiträge zur Philosophie*, t. I, 1846, 23 y ss.).

[12] La documentación histórica al respecto puede encontrarse en mi obra sobre *Das Erkenntnisproblem*, 3ª ed., t. I, 120-135. [Especialmente 149-162 de la traducción al español: *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1965.]

[13] Véase la carta de Descartes a Mersenne fechada el 20 de noviembre de 1829; *Correspond*. (edición de Adam-Tannery), I, 80 y ss.

[14] Por ejemplo, si la letra *P* designa la categoría general de la «cantidad», los conceptos de magnitud en general, de espacio y masa, son expresados por *Pe, Pi, Po*, y así sucesivamente. *Cf*. George Delgarno, *Ars Signorum vulgo Character universalis et lingua philosophica*, Londres, 1661, y Wilkins, *An essay towards a Real Character and a Philosophical language*, Londres, 1668. Un corto resumen de los sistemas de Delgarno y Wilkins lo ha dado Couturat en su obra *La Logique de Leibniz*, París, 1901, notas III y IV, 544 y ss.

[15] Más detalles al respecto en mi obra *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, 105 y ss., 487 y ss.; así como Couturat, *op. cit.*, especialmente los capítulos 3-5.

[16] Véase las observaciones de Leibniz a la carta de Descartes a Mersenne: *Opuscules et fragments inédits*, editados por Couturat, París, 1903, 27.

[17] «Les plus abstraites pensées ont besoin de quelque imagination: et quand on considère ce que c'est que les pensées confuses (qui ne manquent jamais d'accompagner les plus distinctes que nous poussions avoir) comme sont celles des couleurs, odeurs, saveurs, de la chaleur, du froid, etc., on reconnoist qu'elles enveloppent toujours l'infini.» *Réponse aux reflexions de Bayle*, *Philos. Schriften* [Escritos filosóficos] (Gerhardt), IV, 563.

[18] Véase *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), *Philos. Schriften*, IV, 422 y ss.

[19] Sobre la idea de la «lingua Adamica», *cf. Philos. Schriften*, 198, 204; *Noveaux Essais*, III, 2 (Gerhardt V, 260), y *Philos.*

Schriften, 5, 260.

[20] Locke, *Essay*, III, 9, sec. 21.

[21] Locke, *Essay*, III, 1, sec. 5.

[22] Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore*, parte I, cap. 2, sec. 5.

[23] Locke, *Essay*, particularmente lib. III, caps. 2 y 6.

[24] *Cf*. a este respecto, D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connoissances humaines*, sec. IV.

[25] «La vérité étant une même chose avec l'être», Descartes, *Meditat*., v.

[26] *Cf*. por ejemplo Leibniz, *Hauptschriften* (edición Cassirer-Buchenau), I, 100, 287, 239; II, 402 y ss.

[27] «A distinct name for every particular thing would not be of any great use for the improvement of the knowledge, *which though founded in particular things, enlarges itself by general views;* to which things reduced into general names are properly sub servient… Words become general by separating from them the circumstances of time and place, and any other ideas that may determine them to this or that particular existence. By this way of abstraction they are made capable of representing more individuals than one; each of which, having in it a conformity to that abstract idea, is (as we call it) of that sort» (Locke, *Essay*, III, cap. III, sec. 4-6).

[28] Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, introd., núms. 21-24.

[29] Hobbes, *De Corpore*, parte 1: «Computatio sive Logica», cap. III, núm. 7.

[30] Hobbes, *Leviathan*, parte I: «Del hombre», cap. 5, núm. 6.

[31] «Del hombre», cap. IV: «Verum et falsum *attributa sunt non rerum, sed Orationis; ubi autem Oratio non est, ibi neque* Verum *est neque* Falsum».

[32] Una discusión y documentación más detallada se encontrará en mi obra *El problema del conocimiento*, II, 315 y ss. [275 y ss., de la traducción al español: FCE, México, 1965.]

[33] Véase Bacon, *De dignitate et augmentis scientarum*, lib. VI, cap. I: «Innumera sunt ejusmodi, quae justum volumen complere possint. Non abs re igitur fuerit grammatica philosophantem a simplici et litteraria distinguere, *et desideralam ponere»*.

[34] Véase Locke, *Essay*, II, cap. 22, sec. 1 y ss.; III, cap. 5, sec. 1-3; cap. 6, sec. 51 y ss.

[35] Locke, *Essay*, II, cap. 22, sec. 6; III, cap. 5, sec. 8.

[36] Diderot, *Lettre sur les sourds et muets (Oeuvres*, ed. Maigeon, París, 1798, II, 322 y s.).

[37] Véase Shaftesbury, *Soliloquy or Advice to an Author (Charakteristiks*, edición de Robertson, 1900, I, 135 y s.); *cf*. particularmente «The Moralists», sec. V.

[38] Harris, *Hermes*, 3ª ed., Londres, 1771, vol. I, cap. 6 (97 y ss.); sobre lo anterior, véanse especialmente el vol. I, cap. 2, 17 y ss., y el cap. 3, 24 y ss.

[39] *Ibid*., vol. III, cap. 4, 350 y ss. Compárese con Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Londres, 1678, vol. I, cap. 4.

[40] *Ibid*., vol. III, cap. 5, 404 y s.

[41] *Ibid*., vol. III, cap. 4, 380 y ss.

[42] *Ibid*., vol. III, cap. 5, 409 y ss.

[43] *Cf*. particularmente Grimm, *Deutsch. Worterbuch*, IV, I, 2, 2 727 y ss., y 3 401 y ss.

[44] Hamman a Herder: 7 de septiembre de 1768, *Schriften* (Roth), III, 386.

[45] Prefacio a la traducción de Monboddo (1784), en la edición de Suphan, XV, 183; de parecida manera, también en la *Metacrítica* de Herder (1799), Suphan, XXI, 57, se emiten juicios sobre Harris. Herder ya había expresado en 1772 el deseo de contar con un extracto alemán del *Hermes* (Allg. Deutsch. Bibliothek; Suphan, V, 315).

[46] Véase *Kritische Wälder*, III, 19 (Suphan, III, 159 y ss.), en conexión con la obra de Harris *Three treatises: the first concerning art, the second concerning music, painting and poetry*, etc., Londres, 1744.

[47] *Cf*. mi obra *Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, especialmente los caps. 2 y 4.

[48] Condillac, *La langue des calculs*, en *Oeuvres*, París, 1798, vol. 23.

[49] *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, en *Oeuvres*, Lyon, 1756, I, 259 y ss.

[50] *Cf*. Diógenes Laercio, lib. X, sec. 24, núm. 75: ὅθεν καὶ τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ’ αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων, καθ’ ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανόυσας φαντάσματα, ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν, στελλόμενον ὑφ’ ἑκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἄν ποτε καὶ ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἐθνῶν διαφορὰ εἴη. ὕστερου δὲ κοινῶς καθ’ ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τιθῆναι, πρός τὸ τὰς δηλώσεις ἧττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας.

[51] Lucrecio, *De rerum natura*, lib. V, 1026 y ss.

[52] Cuán extendida estaba en el siglo XVIII esta concepción ingenua del sentido y tarea de la «etimología» dentro de la *Lingüística* misma lo demuestra, por ejemplo, la reconstrucción de la lengua original que intentaron Hemsterhuis y Ruhnken, de la conocida escuela holandesa de filólogos. Más detalles al respecto en Benfey, «Historia de la lingüística» *(Geschichte der Sprachwissenschaft)*, 255 y ss.

[53] *Cf*. el ejemplo característico en la *Scienza nuova* de Vico, lib. II: *Della Sapienza poetica* (Nápoles, 1811, vol. II, 70): «Seguitarono a formarsi le voci umane con *I'lnterjezione*, che sono voci articolate all empito di passoni violente, che’n tutte le lingue sono *monosillabe*. Onde non è fuori del verisimile, che da’ primi fulmini incominciata a destarsi negli uomini la *maraviglia*, nascesse la *prima Interjezione* da quella di *Giove*, formata con la voce *pa*, e che po restò raddoppiata *pape*, Interjezione di maraviglia; onde poi nacque a *Giove* il titolo di Padre degli uomini e degli Dei», etc. [Hay traducción al español.]

[54] *Ibid*., vol. II, 73 y s.

[55] Véase Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, aparecido como obra póstuma en 1782.

[56] Hamann a Jacobi, *Briefwechsel mit Jacobi*, editada por Gildemeister, Gotha, 1868, 122; con Herder (6 de agosto de 1784), *Schriften* (Roth), VII, 151 y ss.

[57] Carta a Scheffner del 11 de febrero de 1785, *Schriften* (Roth), VII, 216.

[58] *Sokratische Denkwürdigkeiten* [Recuerdos socráticos], *Schriften*, II, 19.

[59] *Kleeblatt hellenistischer Briefe*, *Schriften*, II, 207; *Aesthetica in nuce* (*Schriften*, II, 274 y s.). Sobre la teoría del lenguaje de Hamann y su colocación en el conjunto de su «cosmovisión simbólica», *cf*. especialmente la notable exposición de R. Ungers, *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkes* [La teoría del lenguaje de Hamann en el conjunto de su pensamiento], Munich, 1905.

[60] Haym, *Herder*, I, 665.

[61] *Über den Ursprung der Sprache* (1772), Suphan, V, 34 y ss.

[62] Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* [Ideas para una filosofía de la naturaleza] (1797); *Sämtliche, Werke*, II, 47.

[63] La siguiente exposición de la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt se apoya en parte en un trabajo aparecido en la *Festschrift zu Paul Hensels 60. Geburtstag* bajo el título de *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie* [Los elementos kantianos en la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt].

[64] *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* (prefacio a la *Einleitung zum Kawi-Werk*); *Gesamm. Schriften* (edición de la Academia), VI, 1, 125 y ss.

[65] *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* [Sobre el estudio comparativo del lenguaje en relación a las diversas épocas de su desarrollo], *Werke*, IV, 27 y s.

[66] *Über die Versch. des menschl. Sprachbaues, Werke*, VI, 1, 119.

[67] *Über das vergleichende Sprachstudium, Werke*, IV, 21 y ss. *Cf*. especialmente «Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus», *Werke*, V, 386 y ss., y la *Einleitung zum Kawi-Werk*, *Werke*, VII, 1, 59 y ss.

[68] *Einleitung zum Kawi-Werk, Werke*, VII, 1, 46 y ss.

[69] *Ibid*., 169 y ss.

[70] *Ibid*., 46.

[71] Kant, *Crítica de la razón pura, deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento*, núm. 15, 2ª ed., 129 y ss. [242 de la traducción al español de Manuel García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1928.]

[72] *Ibid*., núm. 19, 141 y s. [255 de la traducción al español.]

[73] Prefacio al *Kawi-Werk, Werke*, VII, 1, 109.

[74] *Cf*. especialmente las observaciones de Humboldt sobre la lengua china: *Lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue Chinoise en particulier: Werke*, V, 254 y ss.; sobre la estructura gramatical de la lengua china: *Werke*, V, 309 y ss.

[75] «En este libro me propongo hacer una descripción comparativa del organismo de las lenguas mencionadas en el título, una investigación de sus leyes físicas y mecánicas y una investigación acerca del origen de las formas que indican relaciones gramaticales» (Bopp.), *cf. Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen*, etc. [Gramática comparada del sánscrito, zendo, griego, etc.], Berlín, 1833, 1.

[76] Véase particularmente *Sprachvergleichende Untersuchungen*, I (Bonn, 1848), 7 y ss; II (Bonn, 1850), 5 y ss.

[77] *Ibid*., II, 10 y ss.; *cf*. particularmente I, 16 y ss.

[78] *Ibid*., II, 2 y s., 21 y ss., y I, 24 y ss.

[79] Véase Schleicher, *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft*, Weimar, 1873.

[80] Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft* (1847), 2 y s.

[81] *Cf*. Delbrück, *Einleitung in das Sprachstudium* [Introducción al estudio del lenguaje] 21.

[82] Leskien, *Die Deklination im Slawisch-Litauischen und Germanischen* [La declinación en el eslavo-lituano y el germánico], 1876.

[83] Osthoff y Brugmann, *Morphologische Untersuchungen*, I, Leipzig, 1878, XIII; Leskien, *op. cit*., 1876, XXVIII.

[84] Kirchhoff, *Vorlesungen über mathematische Physik* [Curso de física matemática], t. I, «Mecánica», Berlín, 1876, 1.

[85] Osthoff, *Das Verbum in der Nominalkomposition im Deutschen, Griechischen, Slavischen und Romanischen* [El verbo en la composición nominal alemana, griega, eslava y románica], Jena, 1878, 326.

[86] H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* [Principios de historia del lenguaje], aparecido en 1886; 3ª ed., Halle, 1898, 61. En B. Delbrück el mismo pensamiento adopta ocasionalmente la paradójica formulación de que las «leyes fonéticas en sí», y no las «leyes fonéticas empíricas», son las que no admiten excepciones *(Das Wesen der Lautgesetze)* en los *Annalen der Naturphilosophie* de Ostwald, I, 1902, 294.

[87] Acerca de esa posición preponderante del concepto y las leyes de la asociación, *cf*. junto a la obra de Wundt, por ejemplo, H. Paul, *op. cit*., 23 y ss., 96 y ss., etcétera.

[88] *Cf*. por ejemplo Osthoff, *Das physiologische und psychologische Moment in der sprachlichen Formenbildung* [Los factores fisiológicos y psicológicos en la creación de las formas del lenguaje], Berlín, 1879.

[89] Wundt, *Völkerpsychologie* [Psicología de los pueblos], I, 369.

[90] Ésta es esencialmente la concepción de las leyes fonéticas que B. Delbrück *(op. cit.)* representa. Véase *Annalen der Naturphilosophie*, 1, 277 y ss., particularmente 297 y ss. Acerca de las leyes fonéticas consideradas como «leyes de la moda», véase también Fr. Müller, *Sind die Lautgesetze Naturgesetze?* [¿Son las leyes fonéticas leyes naturales?], en la *Techmers Zeitschrift*, I (1884), 211 y ss.

[91] *Cf*. especialmente Vossler, *Positivismus und ldealismus in der Sprachwissenschaft* [Positivismo e idealismo en la lingüística], Heidelberg, 1904, 8 y ss.

[92] *Op. cit*., 10 y s. *Cf*., particularmente, 24 y ss.

[1] Ya J. J. Engel en sus *Ideen zur Mimik* [Ideas sobre la mímica] (*Schriften*, Berlín, 1801, t. 7 y 8) ha tratado de construir un sistema completo de los movimientos expresivos sobre la base de las investigaciones psicológicas y estéticas del siglo xviii. Acerca de la concepción del lenguaje como movimiento expresivo, ver especialmente Wundt, *Die Sprache, Völkerpsychologie* [El lenguaje, psicología de los pueblos], 2ª ed., I, 37 y ss.

[2] Esta idea de la «primacía del movimiento» ha sido sustentada con particular agudeza y energía en la psicología de Hermann Cohen; *cf*. especialmente *Ästhetik des reinen Gefühls* de Cohen, t. I, 143 y ss.

[3] Wundt, *Völkerpsychologie*, 1, 129 y s.

[4] *Cf*. Platón, «Teeteto», 155 E.

[5] Véase al respecto Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 5ª ed., Estrasburgo, 1894, 415 (s. v. zeigen); Curtius, *Gundzüge der griechischen Etymologie* [Elementos de etimologías griegas], 5ª ed., Leipzig, 1878, 115, 134, 296.

[6] Andrea de Jorio, *La Mimica degli antichi investigata nel Gestire Napolitano*, Nápoles, 1832; acerca del lenguaje de los monjes cistercienses, véase Wundt, *op. cit.*, I, 151 y ss.

[7] *Cf*. Mallery, «Sign languages among North American Indians», *Reports of the Bureau of Ethnology in Washington*, I, 334.

[8] *Cf*. Aristóteles, Retórica, III, 1, 1404 a 20: τὰ γὰρ ὀνόματα μιμήματα ἐστιν, ὑπῆρξε δὲ καὶ ἡ φωνὴ πάντων μιμητικώτατον τῶν μορίων ἡμῖν.

[9] *Cf*. περὶ ἑρμηνείας cap. 2, 16 a 27: φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν ἀλλ’ ὅταν γένηται σύμβολον ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα. La distinción precisa entre «imitación» y «símbolo» (ὁμοίωμα y σύμβολον) también se encuentra, por ejemplo, en Ammonius en su «Comentario al *De Interpretatione* de Aristóteles», f 15 b *(Scholia in Aristoteles*, ed. Ac. reg. Boruss, 100).

[10] Wundt, *op. cit.*, I, 156.

[11] Acerca de los *conceptos manuales* de los indios zuñi, véase Cushing, «Manual Concepts» (*The American Anthropologist*, V, 2915); sobre la relación entre lenguaje mímico y de palabras en los pueblos primitivos, véase especialmente el abundante material en Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, París, 1910.

[12] *Cf*. Clara y William Stern, *Die Kindersprache* [El lenguaje infantil], 2ª ed., Leipzig, 1920, 144 y ss.

[13] *Cf*. K. Bücher, *Arbeit und Rhythmus* [Trabajo y ritmo]; acerca de la influencia del trabajo y de los «ritmos de trabajo» en el desarrollo del lenguaje, *cf*. las obras de L. Noirés, *Der Ursprung der Sprache* [El origen del lenguaje], Maguncia, 1877; *Logos-Ursprung und Wesen der Begriffe* [El origen del logos y la esencia de los conceptos], Leipzig, 1885.

[14] *Über den Ursprung der Sprache* [Sobre el origen del lenguaje], 1851, y *Kleinere Schriften* [Escritos menores], de Jakob Grimm, 255 y ss. La conexión etimológica que Grimm acepta aquí es sobradamente dudosa y discutible: más al respecto, en Georg Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 110 y 330.

[15] Más pruebas acerca de este sentido original de la antítemsis de φύσει y νόμῳ, que sólo más tarde, en la época alejandrina, fue sustituida por la antítesis de φύσει y θέσει, pueden verse en Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern* [Historia de la lingüística entre los griegos y los romanos], I, 76 y ss., 114 y ss., 19 y ss.

[16] *Cf. Sextus adv. Mathematicos*, VII, 83 y ss. (Diels, Fragm. de los Presocráticos, 76 B, 554): ὧι γὰρ μηνύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα. οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερος ἐστι τῶν ὑποκειμένων.

[17] Pueden verse algunos ejemplos característicos en Georg Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 5ª ed., 5 y ss. Steinthal, *op. cit.*, I, 353 y ss. Lersch, *Sprachphilosophie der Alten* [Filosofía del lenguaje de los antiguos], III, 47 y ss.

[18] *Cf. supra*, 120 y s.

[19] *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, cap. 6, 980 a 20: ö γαρ εἶδε, πῶς ἄν τις, φησί, τοῦτο εἴποι λόγῳ ἢ πῶς ἂν ἐκείνῳ δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο, μὴ ἰδόντι; ὥσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γιγνώσκει, οὕτως, οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους. καὶ λέγει ὁ λέγων ἀλλ’ οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα.

[20] *Cf*. Fr. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* [Contribuciones para la crítica del lenguaje], especialmente I, 25 y ss., 70, 175, 193 y ss.

[21] Acerca del «lenguaje» de los monos superiores, *cf*., por ejemplo, W. Köhler, «Zur Psychologie des Schimpansen» [Sobre

la psicología de los chimpancés], *Psychologische Forschung*, t. I (1921), 27: «No es fácil describir en detalle la manera en que los animales se hacen comprender. Es absolutamente cierto que sus manifestaciones *fonéticas* expresan sin excepción estados y apetencias "subjetivos"; esto es, se trata de sonidos afectivos, tal como se les llama, y nunca pretenden ser signos o designaciones de lo objetivo. Sin embargo, en la fonética de los chimpancés figuran tantos elementos fonéticos del lenguaje humano, que ciertamente no es por razones periféricas que han permanecido sin lenguaje en nuestro sentido. Algo parecido ocurre con la mímica y los gestos de los animales: nada de ello designa lo objetivo ni tiene siquiera función "representativa"».

[22] Ejemplos acerca de esto en Sayce, *Introduction to the Science of Language*, Londres, 1880, I, 109 y s.; acerca de las lenguas indogermánicas, véase especialmente K. Brugmann, *Verschiedenheit der Satzgestaltung nach Masgabe der seelischen Grundfunktionen in den indogermanischen Sprachen* [Diversas estructuras de la oración según las funciones anímicas fundamentales en las lenguas indogermánicas], Leipzig, 1918, 24 y ss.

[23] Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, Berlín, 1907, 83 y ss., 130. Fenómenos análogos como los que aquí se dan a conocer tienen lugar en las lenguas de los nativos americanos; *cf*., por ejemplo, el paso de sonidos puramente onomatopéyicos a expresiones generales verbales o adverbiales expuestos por Boas respecto de la lengua chinook (*Handbook of American Languages*, P. I., Washington, 1911, Smithsonian Institution Bulletin, 40, 575, 655 y ss.).

[24] Herman Paul, por ejemplo, da una lista de estas creaciones onomatopéyicas relativamente tardías en el alemán en sus *Prinzipien der Sprachgeschichte* [Principios de historia del lenguaje], 3ª ed., 160 y s.; ejemplos en las lenguas románicas pueden verse, verbigracia, en Meyer-Lübke, *Einführung in das Studium der rormanischen Sprachwissenschaft* [Introducción al estudio de la lingüística románica], 2ª ed., 91 y ss.

[25] Véase, por ejemplo, Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache* [Para una historia de la lengua alemana], Berlín, 1868, 38.

[26] De este modo, Täuber, en su «Die Ursprache und ihre Entwicklung» [La lengua original y su desenvolvimiento], *Globus*, t. 97 (1910), 227 y ss., distingue los seis grupos principales: alimento líquido, alimento sólido, fluidos atmosféricos, madera y bosque, lugar de comer y de beber y, finalmente, mundo de los animales. Trata Täuber de probar que estos grupos fueron designados originalmente por sonidos equivalentes en las más distintas lenguas de la Tierra; por ejemplo, en el sánscrito y el hebreo (m + vocal; *p* + vocal; *n* + vocal; *t* + vocal; *l* o *r*, *k* + vocal).

[27] G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie* [Elementos de etimologías griegas], 5ª ed., 96.

[28] Véase *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III, 3.

[29] *Cf*. *Einleitung zum Kawi-Werk (Werke*, VII, 1, 76 y ss.), así como la obra misma *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, Berlín, 1838, II, 153 y ss.

[30] Véase *Deutsche Grammatik*, III, 1: «Entre todos los sonidos de la voz humana, ninguno es tan apto para expresar la esencia de la *pregunta*, que ya debe hacerse sentir al comienzo de la palabra, como *uk*, la más completa de las consonantes que puede producir la garganta. Una nueva vocal sonaría demasiado indefinida, y además el órgano labial no se compara en fuerza al gutural. Es cierto que la totalidad puede producirse con la misma fuerza que la *k*, pero más bien se le pronuncia como si se le expeliera, y tiene algo de fijeza además; se presta por eso para expresar la *respuesta* calmada, reposada y ante todo indicativa. La *k* inquiere, cuestiona, llama; la *t* muestra, significa y responde».

[31] Ejemplos al respecto de las más diversas familias lingüísticas, por ejemplo, en Fr. Müller, *Grundriss der Sprachwissenschaft* [Elementos de lingüística], Viena, 1876-1878, I, 2, 94 y ss., III, 1, 194 y otras; Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 153; además *infra*, cap. 3.

[32] Véase, por ejemplo, Fr. Müller, *op. cit*., I, 2, 94. Steinthal, *Die Mande Negersprachen* [Las lenguas de los negros mande], Berlín, 1867, 117.

[33] En sorprendente concordancia con las lenguas indogermánicas, en las uralo-altaicas los elementos fonéticos *ma, mi, mo*, o *ta, to, ti, si*, sirven de elementos fundamentales para ambos pronombres personales. *Cf*. H. Winkel, *Das Uralaltaische und seine Gruppen* [Las lenguas uralo-altaicas y sus grupos], Berlín, 1885, 26; acerca de las otras familias lingüísticas, véase la recopilación que ofrece Wundt (op. *cit*., I, 345) sobre la base del material que halla en el *Grundriss der Sprachwissenschaft*, de Fr. Müller.

[34] Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk (Werke*, VII, 1, 300).

[35] Más detalles al respecto en Westermann, *Die Sudansprachen* [Las lenguas del Sudán], Hamburgo, 1911, 76 y ss.; *Die Gola-Sprache in Liberia* [La lengua gola en Liberia], Hamburgo, 1921, 19 y ss.

[36] *Cf*. Westermann, *Gola-Sprache*, 66 y s.

[37] En el *etíope*, por ejemplo, (según Dillman, *Grammatik der äthiopischen Sprache*, Leipzig, 1857, 115 y s.), los verbos y los nombres se distinguen solamente por la pronunciación de las vocales. Del mismo modo se consigue diferenciar los verbos intransitivos, que en lugar de designar una pura actividad designan una actitud pasiva de las expresiones verbales «activas» en sentido estricto.

[38] Más detalles acerca del principio de la armonía vocálica en las lenguas uralo-altaicas pueden verse en Boethlingk, *Die Sprache der Jakuten* [La lengua de los jakutas], Petersburgo, 1851, XXVI, 103, y en H. Winkler, *Das Uralaltaische und seine Gruppen* [El uralo-altaico y sus grupos], 77 y ss. Grunzel subraya que la tendencia a la armonía vocálica en cuanto tal es común a *todas* las lenguas, aunque sólo en las lenguas uralo-altaicas haya logrado desarrollarse de un modo tan regular. En éstas, la armonía vocálica produjo en cierto sentido también una «armonía consonántica». (Más detalles en Grunzel, *Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen* [Esbozo de una gramática comparada de las lenguas altaicas], Leipzig, 1895, 20 y s., 28 y s.). Ejemplos de armonía vocálica en otros grupos lingüísticos: en las lenguas americanas, en Boas, *Handbook of American Indian Languages*, I, 569 (chinook); en las lenguas africanas *cf*., por ejemplo, Meinhof, *Lehrbuch der Nama-Sprache* [Compendio de lengua nama], Berlín, 1909, 113 y s.

[39] Gatschet, *Grammar of the Klamath Language (Contributions to North American Ethnology*, vol. II, 1, Washington, 1890, 259 y ss.). Acerca de la significación de la «*idea of severalty or distribution*», como Gatschet la llama, véase *supra*, cap. III.

[40] Acerca de esto, *cf*. los ejemplos correspondientes a la familia lingüística *semítica* en Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* [Elementos de gramática comparada de las lenguas semíticas], Berlín, 1908-1913, II, 457 y ss.

[41] Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache*, 354 y s.

[42] Pruebas de ello pueden encontrarse ante todo en el trabajo de F. A. Pott, *Doppelung (Reduplikation, Gemination) als eines der wichtigsten Bildungsmittel der Sprache* [La duplicación (reduplicación, geminación) como uno de los más importantes recursos formativos del lenguaje], 1862; véase también el abundante material que hay en Brandstetter, *Die Reduplikation in den indianischen, indonesischen und indogermanischen Sprachen* [La reduplicación en las lenguas indias, indonesias e indogermánicas], Lucerna, 1917.

[43] «Reduplication is also used to express the diminutive of nouns the idea of a playful performance of an activity, and the endeavor to perform an action. It would seem that in all these forms we have the fundamental idea of an approach to a certain concept without its realization» (Franz Boas, *Kwakiutl*, *Handbook of American Indian Languages*, I, 444 y s. *Cf*. especialmente, 526 y s.).

[44] Ejemplos al respecto, dentro del grupo lingüístico de los Mares del Sur pueden verse en Codrington, *The Melanesian Languages* (Oxford, 1885), 147; Sidney R. Ray, «The Melanesian Possessive and a Study in Method», *American Anthropologist*, 21, 1919, 356, 446; sobre las lenguas aborígenes americanas, véase, por ejemplo, Boas, *Handbook*, I, 526, y otras.

[45] Así ocurre, por ejemplo, en la formación de los tiempos del verbo en la lengua *tagala* (Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 125 y ss.).

[46] Ejemplos en la lengua de Java en Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 86 y s.

[1] *Begreifen*, como el simple *greifen*, se remonta al mero tocamiento con las manos, con los pies, con los dedos de las manos y los pies (Grimm, *Deutsche Wörterbuch*, I, col. 1307). Sobre el origen espacial de la expresión *erötern*, *cf*. Leibniz, *Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache* [Ideas acerca de la práctica y perfeccionamiento de la lengua alemana], núm. 54; véase también *Nouveaux Essais*, III, cap. 1.

[2] Véase, por ejemplo, Boas acerca del Kwakiutl: «The rigidity with which location in relation to the speaker is expressed, both in nouns and verbs, is one of the fundamental features of the language» (*Handbook of American Indian Languages*, I, 445); en el mismo sentido se pronuncia Gatschet, *Grammar of the Klamath Language*, especialmente 396 y ss., 433 y ss., 460.

[3] Crawford, *History of the Indian Archipelago*, II, 9; *cf*. Codrington, *Melanesian Languages*, 164 y ss.: «Everything and everybody spoken of are viewed as coming or going or in some relation of place, in a way which to the European is by no means accustomed or natural».

[4] *Cf*. Boas, *Handbook*, 43 y ss., 446.

[5] Ejemplos a este respecto en Westermann, *Die Sudansprachen* [Las lenguas del Sudán], 72; *Die Gola Sprache in Liberia* [La lengua gola en Liberia], Hamburgo, 1921, 162 y ss.

[6] *Crítica de la razón pura*, 2ª ed., 177 y ss. [302 de la traducción al español de M. García Morente.]

[7] Más detalles en Wundt, *Völkerpsychologie*, 2ª ed., I, 333 y ss., y en Clara y William Stern, *Die Kindersprache*, 300 y ss.

[8] Véase Brugmann, *Die Demonstrativpronomina der indogermanischen Sprachen* [Los pronombres demostrativos de las lenguas indogermánicas], Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissensch., Philol-histor. Klasse XXII, Leipzig, 1904; *cf*. también los *Grundriss* de Brugmann, II, 2, 302 y ss.

[9] Véase *supra*, 159 y s.

[10] Así ocurre en las lenguas de Tahití (véase Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 153. Acerca de las lenguas africanas, *cf*. por ejemplo la lengua nama y las lenguas de los negros mande en Meinhof, *Lehrbuch der Nama-Sprache* [Manual de lengua nama], 61; Steinthal, *Mande-Negersprachen* [Las lenguas de los negros mande], 82; acerca de las lenguas aborígenes americanas, *cf*. la lengua klamath (Gatschet, *The Klamath Language*, 538).

[11] Esta concordancia resalta con especial claridad si comparamos los datos que nos suministra Brugmann acerca de las lenguas indogermánicas (véase *supra*, 185, nota 8) con los datos de Brockelmann y Dillmann acerca del grupo lingüístico semítico (véase Brockelmann, *Grundriss*, I, 316 y ss., y Dillmann *Äthiop. Grammatik*, 94 y ss.); acerca de la lengua uralo-altaica, véase H. Winkler, *Das Uralaltaische und seine Gruppen*, 538 y ss.

[12] La diferencia en la designación de un objeto *visible* y uno *invisible* está particularmente acentuado en muchas lenguas aborígenes americanas (*cf*. especialmente los datos sobre las lenguas kwakiutl, ponca y esquimal en Boas, *Handbook*, 41 y ss., 445 y ss., 945 y ss., y Gatschet, *Klamath Language*, 538). Las lenguas bantúes tienen tres formas de demostrativos: una indica que el objeto señalado está próximo a la persona que habla; la segunda indica que ya ha sido conocido, esto es, que ya ha entrado en la esfera mental y visual del que habla; la tercera indica que el objeto está muy lejos o ni siquiera puede ser visto por el que habla (Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen* [Elementos de gramática comparada de las lenguas bantúes], Berlín, D. Reimer, 1906, 39 y ss.). Acerca de las lenguas de los Mares del Sur, *cf*. por ejemplo los datos de Humboldt sobre la lengua tagálica (*Werke*, VI, 1, 312 y s.).

[13] *Crítica de la razón pura*, 2ª ed., 277 y s. [114 del t. II de la trad. de M. García Morente].

[14] *Cf*. Brugmann (*Grundriss*, 2ª ed., II, 2, 475), según el cual el nominativo en *-s* es idéntico al pronombre demostrativo **so (ai:sa)* y la *-m* del neutro probablemente deriva igualmente de una partícula deíctica de distancia.

[15] *Cf*., a este respecto, la sección «Del artículo» en la *Deutscher Grammatik* de Grimm (I, 366 y ss.); acerca de las lenguas eslavas, véase Miklosich; *cf*. *Grammatik der slawischen Sprachen*, 2ª ed., IV, 125.

[16] Véase Dillmann, *Grammatik der äthiop. Sprache*, 333 y ss.; Brockelmann, *Grundriss*, I, 466.

[17] *Cf*. Brugmann, *Grundriss*, 2ª ed., II, 2, 315.

[18] Más detalles en Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, 61.

[19] Véase Codrington, *The Melanesian Languages*, 108 y ss.; *cf*. especialmente Brandstetter, *Der Artikel des Indonesischen verglichen mit dem des Indogermanischen* [El artículo de las lenguas indonesias comparado con el de las lenguas indogermánicas], Leipzig, 1913.

[20] Boas y Swanton, *Siouan* (*Handbook of American Indian Languages*, I, 939 y ss.).

[21] Más detalles al respecto en Maria von Tiling, *Die Vokale des bestimmten Artikels im Somali* [Las vocales del artículo definido en el somalí], *Zeitschriften für Kolonialsprachen*, IX, 132 y ss.

[22] Steinthal, *Die Mande-Negersprachen*, 245 y ss.

[23] Ver Westermann, *Die Sudansprachen* [Las lenguas del Sudán], 53 y ss.; *Die Gola Sprache* [La lengua gola], 36 y ss.; Reinisch, *Die Nuba Sprache* [La lengua nuba], Viena, 1879, pp. 123 y ss.; acerca de las lenguas de los Mares del Sur, *cf*. H. G. von der Gabelentz, *Die Melanesischen Sprachen* [Las lenguas melanesias], 158, 230 y ss.; Sidney H. Ray, «The Melanesian Possesives and a Study in Method» (*American Anthropologist*, XXI, 352 y ss.).

[24] En el egipcio, que ha desarrollado genuinas preposiciones, aparece todavía con toda claridad el carácter originalmente nominal de éstas, pues están unidas a sufijos posesivos; también aquí el análisis de estas «preposiciones» conduce a menudo directamente hasta los nombres de partes del cuerpo (*cf*. Erman, *Ägyptische Grammatik*, 3ª ed., Berlín, 1911, 231, 238 y s.; Steindorff, *Koptische Grammatik*, 2ª ed., Berlín, 1904, 173 y ss.). Acerca del carácter originalmente nominal de las preposiciones semíticas, *cf*. particularmente Brockelmann, *Grundriss*, I, 494 y ss.

[25] La lengua ewe, por ejemplo, ha desarrollado una multitud de semejantes «sustantivos locativos» en parte especiales y en parte generales. *Cf*. la *Ewe-Grammatik* de Westermann, 52 y ss.

[26] Ejemplos de la lengua jakuta en Boethlingk, *op. cit.*, 391; del japonés en Hoffmann, *Japanische Sprachlehre* [Gramática japonesa], Leiden, 1877, 188 y ss., 197 y ss.; véase también Heinrich Winkler, *Der ural-altaische Sprachstamm* [La familia lingüística uralo-altaica], Berlín, 1909, 147 y ss.

[27] Véase al respecto G. Curtius, *Das Verbum in der griechischen*, 2ª ed., I, 136.

[28] Más detalles en Miklosich; *cf. Gramatik der slav. Sprachen*, 2ª ed., IV, 196. Estas nuevas creaciones son frecuentes también en otras lenguas de flexión, como, por ejemplo, en las lenguas semíticas. *Cf*. por ejemplo, la lista de «nuevas preposiciones» que en las lenguas semíticas se desarrollaron a partir de los nombres de *partes del cuerpo*, en Brockelmann, *Grundriss*, II, 421 y ss.

[29] Más detalles al respecto en Brugmann, *Grundriss*, 2ª ed., II, 464 y ss., 473, 518, etc.; en Delbrück, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen* [Gramática comparada de las lenguas indogermánicas], Estrasburgo, 1893, I, 188.

[30] Véase a este respecto Whitney, *General Considerations on the European Case-system*, Transactions of the American Philological Association, XIII, 1888, 88 y ss.

[31] Delbrück, *Grundfragen der Sprachforschung* [Cuestiones fundamentales de la investigación lingüística], Estrasburgo, 1901, 130 y ss.

[32] Wundt, *op. cit.*, II, 79 y ss.

[33] *Cf*. a este respecto la exposición de la teoría indogermánica de los casos en Delbrück, *Vergleichende Syntax*, I, 181 y ss.

[34] Acerca de la XX «formación de los casos» de las lenguas americanas, véase por ejemplo la compilación de la lengua esquimal que ofrece Thalbitzer (en Boas, *Handbook*, I, 1017 y ss.): en ellas se distinguen entre otros casos un alativo, locativo, ablativo, prosecutivo. La gramática de la lengua klamath de Gatschet distingue un «inesivo» y un «adhesivo», un «directivo» y un «prosecutivo», así como la multitud de otras determinaciones, de las cuales cada una se expresa mediante una determinada terminación desinencial espacial. *Op. cit.*, 479 y ss., 489.

[35] Véase a este respecto abundante material en H. Winkler, *Das Uralaltaische und seine Gruppen* [El uralo-altaico y sus grupos], especialmente 10 y ss., y la sección «Los casos indogermánicos y uralo-altaicos», en *Uralaltaische Völker und Sprachen* [Pueblos y lenguas uralo-altaicas], Berlín, 1884, 171 y ss. *Cf*. también *Grunzel Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen* [Gramática comparada de las lenguas altaicas], 49 y ss.

[36] Fr. Müller, *Grundriss*, II, 2, 204.

[37] Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 164 y ss., 341, etcétera.

[38] Acerca de las lenguas melanesias, *cf*. Codrington, *The Melanesian Languages*, 158.

[39] A este respecto, véanse particularmente los ejemplos de la lengua athapaskan en Goddard; de la lengua haida en Swanton; de la lengua tsimschian en Boas, *Handbook of American Indian Languages*, I, 112 y ss., 244, 300 y ss.

[40] Ejemplos acerca de esto se encuentran particularmente en Humboldt, quien llamó primero la atención acerca de esta distinción de las formas de expresión en *Über die Verwandstchaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen* [Sobre el parentesco de los adverbios de lugar con los pronombres], *Werke*, VI, 1, 311 y ss.; *cf*. también Fr. Müller, *Reise der österreichischen Fregatte Novara*, III, 312.

[41] Véase la lista de dichos sufijos, por ejemplo, en la lengua nikobar, en P. W. Schmidt, *Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied wischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens* [Los pueblos Mon-Khmer, un eslabón entre los pueblos del Asia Central y la Austronesia], Braunschwieg, 1906, 57.

[42] Una oración como «él trabaja en el campo» adopta la forma siguiente en estas lenguas mediante el empleo del «verbo de lugar y reposo» que expresa el «estar en un lugar»: «él trabaja, está en lo interno del bosque»; una oración como «los niños juegan en la calle», literalmente traducida, quedaría: «los niños juegan, *son* de la calle la superficie». Véase Westermann, *Die Sudansprachen* [Las lenguas del sudán], 51 y ss.

[43] En las lenguas bantú y del Sudán, así como en la mayor parte de las lenguas hamitas, un movimiento que nosotros designamos de acuerdo con su meta y resultado es designado de acuerdo con su comienzo y su *punto de partida* espacial; véanse ejemplos en Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, 20, nota. Acerca de fenómenos análogos en las lenguas en los Mares del Sur, véase Codrington, *The Melanesian Languages*, 159 y ss.

[44] Georg von der Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft* [La ciencia del lenguaje], 230 y ss.

[45] Véanse más detalles al respecto en Brugmann, *Demostrativpronomen*, 30 y ss., 71 y ss., 129, y el *Grundriss*, 2ª ed., II, 2, 307 y ss., 381 y ss.

[46] Sobre las lenguas semitas, véase Brockelmann, *Grundriss*, I, 296 y ss., así como su *Kurzgefasste vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen* [Sucinta gramática comparada de las lenguas semitas], Berlín, 1908, 142 y ss.; Dillmann, *Grammatik der äthiopischen Sprache* [Gramática de la lengua etíope], 98; sobre las lenguas altaicas véase, por ejemplo, Grunzel, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen* [Gramática comparada de las lenguas altaicas], 55 y ss.

[47] *Cf*. Gatschet, *Klamath Language*, 536 y ss.; Mathews, *Languages of the Bungandity Tribe in South Australia* (J. y Proc. de la Roy. Soc. de N. S. de Gales, XXXVII), 1903, 151.

[48] Véase Mathews, *op. cit.*, 6.

[49] Véase Humboldt, *Über den Dualis* (*Werke*, VI, 23); Fr. Müller, *Grundriss*, II, 1, 224 y s.

[50] Boas, *Kwakiutl*, *Handbook*, I, 527 y ss.

[51] Goddard, «Hupa», *Handbook*, I, 117; Boas, «Chinook», *Handbook*, I, 574, 617 y ss.

[52] Véase Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, 85 y ss.

[53] A este respecto, *cf*. los ejemplos tomados de la lengua klamath en Gatschet (op. *cit*., 582 y ss.), y de las lenguas de la Melanesia en Codrington (op. *cit*., 164 y ss.).

[54] La situación de un sujeto que se encuentra *ocupado* en una acción se expresa en las lenguas del Sudán, en términos generales, mediante una construcción que propiamente dice que el sujeto se encuentra *dentro* de esta acción. Pero puesto que este *dentro* también es designado casi siempre de modo completamente material, resultan giros como «yo estoy dentro del caminar, yo soy el estómago del caminar» para expresar «yo estoy caminando». Véase Westermann, *Sudansprachen*, 65; *Gola-Sprache*, 37, 43, 61.

[55] Más detalles en mi obra *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* [Sobre la teoría de la relatividad de Einstein], Berlín, 1921.

[56] Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk* (*Werke*, VII, 223).

[57] *Kawi-Werk*, II, 286.

[58] Más detalles al respecto en M. Tiling, *op. cit*., 145 y s. Tales indicaciones temporales en los *nombres* se encuentran también frecuentemente en las lenguas aborígenes americanas; véase, por ejemplo, Boas, *Handbook of American Indian Languages*, I, 39; Goddard, *Athapaskan* (I, 110), etcétera.

[59] Más datos en Clara y William Stern, *Die Kindersprache* [El lenguaje infantil], 231 y ss.

[60] Westermann, *Ewe-Grammatik*, 129. El mismo fenómeno se observa en muchas lenguas americanas: véase, por ejemplo, Karl von der Steinen, *Die Bakairi-Sprache*, Leipzig, 1892, 355. En la lengua tlingit se usa uno y el mismo prefijo *gu*- o *ga*- para designar el futuro y el pasado (Boas, *Handbook*, I, 176), a la manera del olím (de *ille*) latino, que designa el remoto pasado y el lejano futuro (*cf*. el adverbio alemán *einst*).

[61] Roehl, *Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache* [Ensayo de una gramática sistemática de la lengua schambala], Hamburgo, 1911, 108 y s.

[62] *Cf*. Codrington, *The Melanesian Languages*, 164 ss.

[63] A este respecto, véanse los ejemplos sacados de la lengua ewe y otras lenguas del Sudán en Westermann, *Ewe-Grammatik*, 95, y *Sudansprachen*, 48 y ss., y ejemplos de la lengua nuba en Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, Viena, 1879, 52.

[64] Véase Steinthal, *Die Mande-Negerspache*, 222.

[65] Véase Roehl, *Schambalagrammatik*, 111 y ss., y Meinhof, *Grammatik der Bantusprachen*, 68, 75.

[66] Seler, *Das Konjugationssystem der Maya-Sprachen* [El sistema de conjugación de las lenguas mayas], Berlín, 1887, 30. De parecida manera Karl von der Steinen dice de la lengua bakairi (op. *cit*., 371 y s.) que ésta no posee en definitiva tiempos tales como nosotros los entendemos, usando en su lugar expresiones modales para sus inflexiones verbales, cuyo valor exacto no puede ser determinado verdaderamente a partir del material disponible y para un europeo quizá es completamente inaccesible. Del panorama que Roehl (*op. cit*., 111 y ss.) ha proporcionado de las formas verbales de la lengua schambala puede obtenerse una clara imagen de la multitud de tales gradaciones modales.

[67] Más detalles sobre el empleo de los «tiempos» en las lenguas semitas pueden verse en Brockelmann, *Grundriss*, II, 144 y ss. H. Winkler (*Das Uralaltaische*, 159) hace notar también a propósito de las lenguas uralo-altaicas que en el «nombre verbal» uralo-altaico, frente a la multitud de calificativos determinativos y modales que contiene, «la esfera verbal propiamente dicha», la formación de los tiempos quedó completamente opacada, de tal modo que aparece como algo secundario, casi accesorio.

[68] Streitberg, *Perfektive und imperfektive Aktionsart* [Tipo de acción perfectivo e imperfectivo], Paul-Braune-Beitrage, XV, 1891, 117 y s.

[69] Sobre el griego, *cf*. por ejemplo Brugmann, *Griechische Grammatik*, 3ª ed., 469: «Desde el periodo griego primitivo todo concepto verbal debía entrar en alguna relación con el tipo de acción, no con la categoría de grado temporal. Desde el periodo griego primitivo hubieron muchas formaciones verbales sin grado temporal, pero ninguna sin tipo de acción». Una comparación de la lengua homérica con la antigua lengua ática muestra que en el griego sólo progresivamente fue convirtiéndose en regla la expresión inequívoca de la relación temporal mediante el verbo mismo *(idem)*.

[70] Así pues, en griego se usan raíces como λαβ, πιθ, φυγ para la primera forma, mientras que para la segunda forma se usan raíces como λαμβ, πειθ, φευγ; más detalles en Curtius, *Zur Chronologie der indogermanischen Sprachforschung* [Sobre la cronología de la investigación lingüística indogermánica], Ensayos de la Real Sociedad Sajona de Ciencias, Sección Histórico-Filológica, V, 1870, 229 y ss.

[71] Véase G. Curtius, *Die Bildung der Tempora und Modi im Griechischen und Lateinischen* [La formación de los tiempos y modos en el griego y en el latín], y *Sprachvergleichende Beiträge* [Contribuciones de gramática comparada], I, 1846, 150 y ss.

[72] En el sistema de flexión de las lenguas indogermánicas las diferencias de los tipos de acción empiezan a perder un concepto ya desde temprano, aunque puede seguírseles hallando también aquí en muchos fenómenos lingüísticos aislados (*cf*. por ejemplo H. Paul, *Die Umschreibung des Perfektums im Deutschen mit haben und sein* [La expresión del perfecto en alemán con haber y ser], Memorias de la Real Academia Bávara de Ciencias, I, vol. XXII, 161 y ss.; sin embargo, subsisten con toda claridad en las lenguas bálticoeslavas, que especialmente conservan la oposición de acción «perfectiva» e «imperfectiva» y, de acuerdo con ella, dividen todos los verbos en dos clases. Más detalles en Leskien, *Grammatik der altbulgarischen (altkirchenslawischen) Sprache* [Gramática de la antigua lengua búlgara (del antiguo eslavo eclesiástico)], Heidelberg, 1909, 215 y ss.

[73] Proclo en Euclides, 64, edición de G. Friedlein (Diels, *Fragmentos de los presocráticos*), 279.

[74] Véase Dedekind, *Was sind und was wollen die Zahlen* [Qué son y qué quieren los números] (1887); *cf*. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* [Los fundamentos de la aritmética], (1884); RusselI, *The Principles of Mathematics* [Los principios de la matemática], I (1903).

[75] Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), 98 y ss.

[76] *Cf. infra*, cap. v.

[77] Westermann, *Ewe-Grammatik*, 80.

[78] Reinisch, *Nuba-Sprache*, 36 y s.

[79] Von der Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* [Entre los pueblos nativos del centro de Brasil], 84 y ss.

[80] *Cf*. Meinhof, *Bantugrammatik*, 58. Parecidos ejemplos del grupo de lenguas papúas pueden verse en Ray, *Torres-*

Expedition, 373, etc. En la lengua de los esquimales, el numeral 20 está representado por una oración como «el hombre está completado» (esto es, se ha contado con todos los dedos de pies y manos). Véase W. Thalbitzer, *Eskimo* (en el *Handbook* de Boas, I, 1047).

[81] Powell, *The Evolution of Language* (Smithsonian Institution, Washington, Annual Report), núm. I, 21; Gatschet, *Klamath Language*, 532 y ss.

[82] Véase Ray, *Torres-Straits Expedition*, 364; *cf*. especialmente el abundante material de Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker* [El pensamiento de los pueblos primitivos], ed. alemana, Viena, 1921, 159 y ss.

[83] Steinthal, *Mande-Negersprachen*, 75 y s.

[84] Sobre este asunto puede encontrarse una rica colección de ejemplos en Pott, *Die quinare und die vigesimale Zählmethode bei Völkern aller Weltteile* [Los métodos quinario y vigesimal de contar en pueblos de todas partes del mundo], Halle, 1874.

[85] Dobritzhoffer, *Historia de Abiponibus; cf*. Pott, *op. cit*., 15, 17 y ss.

[86] Acerca de este carácter cualitativo de los «números» y cuentas primitivas, *cf*. especialmente las notables disquisiciones de Wertheimer, fundadas en un rico material de ejemplos: *Das Denken der Naturvölker* [El pensamiento de los pueblos primitivos], *Zeitschrift für Psychologie*, t. 60 (1912), 321 y ss.

[87] H. G. von der Gabelentz, *Die melanesischen Sprachen*, 23; *cf*. Codrington, *Melanesian Languages*, 241. Análogos términos colectivos existen en las lenguas melanesias de Nueva Guinea, que emplean palabras especiales, no descomponibles, para designar cuatro plátanos o cuatro cocos, 10 lechones, 10 objetos alargados, etc. *Cf*. Ray, *Torres-Expedition*, III, 475.

[88] *Cf*. P. Jos. Meyer en *Anthropos*, I, 228 (cit. por Wertheimer, *op. cit*., 342).

[89] Véase Powell, *Introduction to the Study of Indian Languages*, 25, y la compilación de las distintas clases de numerales (numerales para objetos planos, redondos, largos, seres humanos, medida), en Boas, *Tsimishian* (*Handbook*, I, 396 y ss.).

[90] *Cf*. a este respecto especialmente los ejemplos reunidos por Lévy-Bruhl extraídos de la literatura lingüística y etnológica, *op. cit*., 169 y ss.

[91] Más detalles en Fr. Müller, *Novara-Reise*, 275, 303; Codrington, *The Melanesian Languages*, 148; H. G. von der Gabelentz, *Melanes. Sprachen*, 23, 255.

[92] Más detalles en las notas de Buschmann sobre el *Kawi-Werk*, II, de Humboldt, 269 y ss.

[93] *Cf*. el sistema del «numerativo» japonés y chino en Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, 149 y ss.

[94] Véase Fr. Müller, *Novara-Reise*, 274 y s.; acerca de las lenguas australianas, *cf*. 246 y s.; véase también Fr. Müller, *Grundriss*, II, 2, 114 y ss.

[95] Más detalles en Codrington, *The Melanesian Languages*, 148 y s.; H. G. von der Gabelentz, *Die melanes. Sprachen*, 23, 255.

[96] *Cf*. Boethlingk, *Sprache der Jakuten*, 340 y s.; H. Winkler, *Der uralaltaische Sprachstamm*, 137; acerca de la «formación del plural» en las lenguas altaicas, véase también Grunzel, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen*, 147 y ss.

[97] Según Erman (*Ägypt. Gramm*., 108 y s.), en el egipcio muchos conceptos con un sentido puramente plural se dan en singular a través de nombres abstractos colectivos y la forma del predicado verbal es transformada de acuerdo con esta concepción. De manera parecida, según Brockelmann (*Grundriss*, I, 437 y ss.; *cf*. II, 77 y ss.) en las lenguas sudsemíticas los límites entre el singular, el colectivo y el plural se encuentran sujetos a un constante flujo, de tal modo que los colectivos pueden convertirse al singular mediante un ligero cambio y pueden entonces constituir un nuevo plural. Respecto de la familia lingüística indogermánica, véanse los ejemplos que Meyer-Lübke ofrece de las lenguas romances en su *Grammatik der romanischen Sprachen*, II, 69 y ss., y III, 26 y ss.

[98] Según Brugmann, desde la antigüedad indogermánica se ponía un nombre en singular cuando su contenido conceptual era representado como algo unitario y sin tomar en cuenta ninguna disgregación de la unidad; además, el plural no sólo era empleado ahí donde se distinguían varios individuos de un género, varios procesos y acciones separadas, sino también cuando en un concepto se debía expresar su composición múltiple (Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik*, 413; *cf. Griechische Grammatik*, 3ª ed., 369 y ss.).

[99] Dobritzhoffer, *Historia de Abiponibus*, II, 166 y ss., citado por Humboldt en «Über den Dualis», *Werke*, VI, 1, 19 y s.

[100] Más detalles en Brockelmann, *Grundriss*, I, 436 y ss.

[101] «Über den Dualis», *op. cit.*, VI, 1, 20.

[102] Véase Gatschet, *Klamath Language*, 419, 464, 611.

[103] Véase Goddard, *Athapaskan* (Hupa) (en el *Handbook* de Boas, I, 104); *cf*. Boas, *Kwakiutl* (*op. cit.*, I, 444): «The idea of plurality is not clearly developed. Reduplication of a noun expresses rather the occurence of an object here and there, or of different kinds of a particular object, than plurality. It is therefore rather a distributive than a true plural. It seems that his form is gradually assuming a purely plural significance».

[104] *Cf*. el uso de la reduplicación para indicar el plural «distributivo» en las lenguas hamitas. Véase Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, 25, 171.

[105] Más detalles en Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus* (4ª ed., Leipzig, 1909).

[106] Éste es el caso inverso pero exactamente correspondiente que acabamos de considerar en el ejemplo de la lengua hupa. Mientras que allá el singular del verbo también es empleado en el caso de la pluralidad de sujetos cuando la acción misma (como podría ser la ejecución de una danza) es considerada una unidad indivisible, en la mayoría de las lenguas aborígenes americanas aparece un verbo transitivo en plural cuando su *objeto* directo está en plural, esto es, cuando la acción recae sobre varios objetos y aparece en sí misma como fragmentada. También en otras lenguas la expresión de pluralidad en el verbo depende no tanto de la multiplicidad de sujetos como de la de los objetos de la actividad, o bien de ambos al mismo tiempo. Ejemplos de la lengua kiwai, una de las lenguas papúas, los da Ray en *Torres-Expedition*, III, 311 y s.; de las lenguas africanas tenemos, por ejemplo, la lengua nuba que distingue si el objeto sobre el cual recae la actividad es único o bien consiste en una pluralidad (Reinisch, *Nuba-Sprache*, 56 y s., 69 y s.). La lengua tagala, minuciosamente descrita por Humboldt en el *Kawi-Werk*, frecuentemente utiliza en el verbo un determinado prefijo plural para indicar tanto la pluralidad de sujetos como en especial el carácter múltiple o reiterado de la acción misma. En este caso, el concepto de pluralidad se refiere a veces a los sujetos activos, a veces a las acciones o también a la más o menos frecuente realización. Así pues, *mag-sulat* (de *sulat:* «escribir») significa: «muchos escriben» como plural normal, «él escribe mucho» como frecuentativo, o bien expresa un «modo habitual» («es su ocupación escribir»). Más detalles en Humboldt, *op. cit.*, II, 317, 1176 y ss.

[107] Acerca de las lenguas americanas, *cf*. por ejemplo la exposición de la lengua maidu hecha por Roland B. Dixon (en Boas, *Handbook*, I, 683 y ss.): «Ideas of numbers are unequally developed in Maidu. In nouns, the exact expression of number seems to have been felt as a minor need; whereas, in the case of pronominal forms, number is clearly and accurately expressed» (708). También en las lenguas melanesias, polinesias e indonesias se ha llegado a desarrollar una aguda distinción numérica en el pronombre; más detalles en Codrington, *The Melanesian Languages*, 37. La lengua bakairi, que no conoce ni la distinción del singular y el dual ni una designación plural general, presenta atisbos de una tal designación en los pronombres de primera y segunda persona. *Cf*. Von der Steinen, *Bakairisprache*, 324, 349 y ss.

[108] Como en el caso de la lengua tibetana; *cf*. J. J. Schmidt, *Grammatik der tibetischen Sprache*, Petersburgo, 1839, 63 y s.

[109] Múltiples ejemplos de este uso se pueden encontrar en Fr. Müller, *Grundriss*, II, 1, 261; II, 1, 314 s.; III, 2, 50 —acerca de las lenguas melanesias, véase Von der Gabelentz, *op. cit.*, 87—. En la lengua hupa sólo unos cuantos nombres tienen plural: aquellos que designan la edad o condición social de un hombre o aquellos que expresan una relación de parentesco (Goddard, «Athapaskan», en Boas, *Handbook*, I, 104). En la lengua aleutiana existen dos expresiones distintas de pluralidad, de las cuales una se usa para seres vivientes y otra para objetos inanimados; véase Victor Henry, *Esquisse d'une Grammaire Raisonnée de la Langue Aléoute*, París, 1879, 13.

[110] Véase Boethlingk, *Sprache der Jakuten*, 340.

[111] *Cf*. Fr. Müller, *Grundriss*, I, 2, 26 y ss.

[112] *Cf*. Sayce, *Introduction to the Science of Language*, I, 412 .

[113] Tales ejemplos, particularmente del círculo de las lenguas papúas, se encuentran en Ray, *Torres-Expedition*, III, 46, 288, 331, 345, 373; véase también Fr. Müller, «Die Papua-Sprachen», *Globus*, t. 72 (1897), 140. En la lengua kiwai la misma palabra *(opotoro)* que sirve para designar el trial es usada también para 4: de ahí que su significación sea probablemente «pocos», mientras que todos los números mayores de 3 son expresados por la palabra —*sirio*— «muchos» (Ray, *op. cit.*, 306). Acerca de las lenguas melanesias, véase H. G. von der Gabelentz, *op. cit.*, 258. Según K. von der Steinen, entre los bokairi existen claros indicios de que el 2 ha sido el «límite de la antigua aritmética», la expresión de la mera multiplicidad; la palabra usada para designarlo se remonta, según él, a una combinación de palabras que significa propiamente «contigo» (*Die Bakairi-Sprache*, 352 y s.).

[114] A este respecto consúltese el material de Usener, «Dreizahl», *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F., t. 58.

[115] *Cf*. Brockelmann, *Grundriss*, I, 484 y ss.; II, 273 y ss.

[116] *Cf*. Meillet, *Einführung in die vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen*, 252 y ss.; Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik*, 369 y ss.

[117] De los dialectos alemanes, el de Westfalia y el austro-bávaro conservan aún vestigios de este uso del dual; más detalles, por ejemplo, en Jakob Grimm, *Deutsche Grammatik*, I, 339 y ss.

[118] Miklosich, *Vergl. Grammatik d. slaw. Sprachen*, IV, 40; sobre fenómenos análogos en el círculo de las lenguas ugro-finesas, consúltese, por ejemplo, Szinnyei, *Finnisch-Ugrisch Sprachwissenschaft*, Leipzig, 1910, 60.

[119] *Cf*. sobre esta cuestión Benfey, «Das indogermanische Thema des Zahlworts "zwei" ist du», Gottinga, 1876; Brugmann (*Grundriss*, II, 2, 8 y ss.), admite también que la antigua palabra indogermánica *duuõ*, «en última instancia se remonta a la intuición personal».

[120] Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache*, 308 y ss., 355.

[121] Véase Meinhof, *Bantugrammatik*, 8 y s.

[122] *Cf*. Brockelmann, *Kurzgeff. vergl. Gramm.*, 222.

[123] Brugmann, *Griechische Grammatik*, 3ª ed., 371; Meillet, *op. cit.*, 6; *cf*. también Fr. Müller, «Der Dual im indogermanischen und semitischen Sprachgebiet», *Sitzungsberichte der Wiener Akad., Philos.-hist. Kl.*, Bd. XXXV.

[124] En antiguo egipcio el dual existe aún en gran medida, en tanto que en copto desaparece en absoluto (véanse Erman, *Ägyptische Grammatik*, 106; Steindorf, *Koptische Grammatik*, 69, 73).

[125] *Cf*. Jakob Grimm, *Kleinere Schriften*, III, 239 y ss.

[126] Fr. Müller, *Grundriss*, II, 1, 76 y s. Consúltense también las observaciones de G. von der Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft* [La ciencia del lenguaje], 296 y s.: «Gramaticalmente hablando… la vida familiar encarna todos los pronombres personales, singular, dual y plural; la familia o clan se siente una unidad que subsiste frente a otras familias; *nosotros* se opone a *vosotros* y *ellos*. Creo que esto no es un mero juego de palabras. ¿Dónde mejor que en la costumbre de una vida familiar continua pudo enraizar el pronombre personal? A veces es como si las lenguas conservaran reminiscencias de la conexión existente entre las representaciones de la mujer y las del tú. El chino designa a ambos con una palabra… Algo parecido ocurre con las lenguas de la familia thai, en las que la sílaba *me* reúne las significaciones de *tú* y *madre*».

[127] *Cf*. Codrington, *The Melanesian Languages*, 111 y s.; Ray, *Torres-Expedition*, III, 428, etcétera.

[128] Más detalles en Matthews, *Aboriginal Languages of Victoria* (J. and Proceed, of the R. Soc. N. S. Wales, XXXVI, 72), y *Languages of Some Native Tribes of Queensland*, etc., *ibid*., 155 y s., 162. También en las lenguas munda y nicobaresa se encuentra una multitud de formas plurales de los pronombres personales (*cf*. P. W. Schmidt, *Die Mon-Khmer-Völker*, 50 y s.). Acerca de las lenguas aborígenes americanas, véanse los diferentes usos del «inclusivo» y del «exclusivo» en Boas, *Handbook*, 573 y s., 761 y s., 815, etc., así como Von den Steinen, *Bakairi-Sprache*, 349 y s.

[129] Véase Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 39.

[130] Véase, por ejemplo, G. F. Lipps, *Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik* [Investigaciones sobre los fundamentos de la matemática] en el *Philos Studien* de Wundt, t. IX-XI, XIV.

[131] *Cf*. a este respecto las atinadas observaciones de Wertheimer, *op. cit.*, especialmente 365 y ss.

[132] Véase Osthoff, *Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen* [Acerca de la supleción en las lenguas indogermánicas], Heidelberg, 1899, 49 y ss.

[133] Ejemplos de esto, particularmente de las lenguas africanas, en Meinhof, *Bantu-Grammatik*, 84; en Westermann, *Ewe-Grammatik*, 102, *Golasprache*, 39, 47; Roehl, *Schambala-Grammatik*, 25.

[134] Ejemplos en Roehl, *op. cit.*, 25; Codrington, *The Melanesian Languages*, 74; Gatschet, *Klamath Language*, 520 y s.

[135] Consúltese, por ejemplo, Migeod, *The Mende Language*, Londres, 1908, 65 y ss. De las lenguas semitas sólo el árabe ha desarrollado una forma específica de gradación de los adjetivos, el llamado «dativo»; pero, de acuerdo con Brockelmann (*Grundriss*, I, 372, II, 210 y ss.), se trata de formaciones muy recientes específicamente arábigas.

[136] En la lengua nuba (*cf*. Reinisch, *Nuba-Sprache*, 31), el comparativo se expresa mediante una posposición que significa literalmente «sobre»; en la lengua fidji se emplea un adverbio que significa «hacia arriba» y que desempeña la misma función (*cf*. Von der Gabelentz, *Melanesische Sprachen*, 60 y s.). Según Brugmann (*Kurze vergl. Grammatik*, 321 y ss.), también los sufijos comparativos, *ero-*, *tero-* de las lenguas indogermánicas se derivan de adverbios con una significación de lugar.

[137] Esta concepción de pronombre como una simple «idée suppléante» está representada, pro ejemplo, por Raoul de la Grasserie, *Du Verbe comme générateur des autres parties du discours*, París, 1914. El nombre del «pronombre» o de la ἀντωνυμία entre los antiguos gramáticos responde a esta concepción. *Cf*. por ejemplo Apollonius, *De Syntaxi*, lib. II, cap. 5.

[138] Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk* (*Werke*, VII, 1, 103 y s.); *cf*. especialmente el trabajo acerca del dual (*Werke*, VI, 1, 26 y ss.) y sobre el parentesco de los adverbios de lugar con el pronombre (*Werke*, VI, 1, 304 y ss.).

[139] J. Grimm, *Deutsche Grammatik* I, 355 y ss.; W. Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache* [Para la historia de la lengua alemana], 215.

[140] *Cf*. Von der Gabelentz, *Chinesische Grammatik*, 112 y s.

[141] Más detalles en H. Winkler, *Der Ural-altaische Sprachstamm* [La familia lingüística uralo-altaico], 59 y ss., 160 y s.; en Hoffmann, *Japanische Sprachlehere* [Gramática japonesa], 91 y ss., y en J. J. Schmidt, *Gramatik der mongolische Sprache*, Petersburgo, 1831, 44 y s.

[142] Sobre el procedimiento empleado por las lenguas semitas para expresar el pronombre reflexivo, véase Brockelmann, *Grundriss*, II, 228 y 327: en la mayoría de los casos el reflexivo debe ser expresado con la palabra para «alma» o sus sinónimos (hombre, cabeza, ser).

[143] Más detalles en el *Deutsche Wörterbuch* de Grimm, VII, cols. 1561-1562.

[144] Steindorff, *Koptische Grammatik*, § 88; similarmente en el antiguo egipcio: véase Erman, *op. cit*., 85.

[145] *Cf*. Brandstetter, *Indonesisch und Indogermanisch im Satzbau* [Sintaxis indonesia e indogermánica], Lucerna, 1914, 18.

[146] Whitney, *Indische Grammatik*, 190; Delbrück, *Vergl. Syntax*, I, 477.

[147] *Cf*. Wundt, *Die Sprache*, II, 47 y s., y los ejemplos tomados del *Grundriss* de la señora Müller. Tales circunloquios (sustantivos o adjetivos) de los pronombres personales, que obedecen a consideraciones de etiqueta o ceremonia, no corresponden al mismo nivel de los fenómenos hasta aquí examinados. Según Humboldt (*Werke*, VI, 1, 307 y s., y *Kawi-Werk*, II, 335), corresponden a un «estado de semicivilización». Para la segunda persona a quien se habla se emplean expresiones de excelsitud (como soberano, majestad) y para el propio yo se emplean expresiones degradantes (como siervo, esclavo, etc.). El japonés es el que ha ido más lejos suprimiendo completamente el uso de pronombres personales mediante tales circunloquios de cortesía, los cuales están ordenados jerárquicamente en la forma más precisa de acuerdo con el rango de la persona que habla y de la persona a quien se habla. «La diferenciación de tres personas gramaticales (yo, tú, él) —dice Hoffmann (*Japan. Sprachlehre*, 75) a este respecto— ha seguido siendo extraña a la lengua japonesa. Todas las personas, lo mismo la del que habla que la de la persona a quien se habla o acerca de la cual se habla, están concebidas como contenido de la representación, esto es, en tercera persona de acuerdo con nuestro idioma y es la etiqueta la que, atendiendo a la significación de los epítetos, tiene que decidir a cuál persona se alude con tal o cual palabra. La etiqueta distingue únicamente entre el yo y el no yo, degradando al uno y ensalzando al otro.»

[148] *Cf*. Meinhof, *Bantugrammatik*, 6 y s.

[149] Más detalles en Codrington, *The Melanesian Languages*, 108 y ss., y en Brandstetter, *Der Artikel des Indonesischen* [El artículo de las lenguas indonesias], 6, 36, 46. De las lenguas aborígenes americanas, la lengua huga, por ejemplo, posee un determinado pronombre de tercera persona empleado para los miembros masculinos adultos de la tribu, otro para niños y ancianos, para miembros de otras tribus y para animales. Véase Goddard, «Athapaskan» en el *Handbook*, Boas I, 117.

[150] El nominativo simple, que sirve meramente para la denominación de una persona u objeto, se diferencia aquí del «nominatiuus agentis», que es utilizado cuando un verbo transitivo acompaña al sujeto. «Cuando, por ejemplo, alguien divisa a una persona en la distancia y pregunta —¿quién es?, se obtiene la respuesta *kore* (un hombre); pero si se quiere decir “el hombre ha matado al canguro”, tenemos que servirnos de otra forma, de la forma nominativa subjetiva que debe emplearse siempre que el nombre deba ser caracterizado como activo.» Véase Fr. Müller, *Novara Reise*, 247; *cf*. especialmente Mattews, *Aboriginal Languages of Victoria*, 78, 86, 94.

[151] *Cf*. Codrington, *The Melanesian Languages*, 183 y ss. La lengua de los buguis, un idioma indonesio, conoce dos distintos «prefijos pasivos» en el verbo, de los cuales uno da un matiz de lo «involuntario», esto es, designa un evento que se produce «por sí mismo» sin la intervención de un sujeto activo. Véase Brandstetter, *Sprachvergleichende Charakteristik eines indonesischen Idioms* [Caracterización lingüístico-comparada de un idioma indonesio], Lucerna, 1911, 37 y s. Según Reinisch (*Nuba Sprache*, 63 y ss.), la lengua nuba distingue tajantemente entre las formas pasiva e incoactiva del verbo: la primera se emplea cuando un estado se produce mediante la intervención activa de un sujeto, y la segunda cuando dicho estado se produce por meras condiciones naturales como consecuencia de la sucesión normal de sucesos.

[152] Más detalles en Brugmann, *Griechische Grammatik*, 3ª ed., 458 y ss.

[153] Ejemplos de esto en las lenguas melanesias en Codrington, *op. cit.*, 191 y ss.; en las lenguas africanas en Westermann, *Sudansprachen*, 70; Migeod, *Mende Language*, 82. Para sustituir al pasivo faltante sirven frecuentemente giros impersonales o formas activas que entrañan un cierto matiz significativo pasivo. Una oración como «él es golpeado» puede ser expresada mediante expresiones como «él recibe o soporta los golpes» o, muy materialmente, «él come golpes» (ejemplos en Fr. Müller, *Novara Reise*, 98). Sirviéndose de un verbo auxiliar, cuya significación básica es «recibir, apropiarse», el japonés configura verbos derivados que indican la asimilación de una acción que proviene del exterior y que, en este sentido, pueden ser utilizados como *verba passiva* (Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, 242). En el chino también es frecuente la formación del «pasivo» mediante tales verbos auxiliares como «ver», «encontrar», «recibir» (por ejemplo: «ver odio» en lugar de «ser odiado»). *Cf*. G. von der Gabelentz, *Chinesische Grammatik*, 113, 428 y s.

[154] Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 80, 85; *cf*. los paralelismos en las lenguas australianas en Fr. Müller, *Novara Reise*, 254 y s. Consúltese también Codrington, *op. cit.*, 192.

[155] *Cf. supra*, 212 y ss.

[156] Acerca de este uso del «estativo», del «incoativo» y del «habitual», *cf*., por ejemplo, los ejemplos de Reinisch, *Nuba-Sprache*, 53 y ss., 58 y ss., y Hanoteau, *Grammaire Kabyle*, 122 y ss.

[157] Particularmente las lenguas ugrofinesas; véase Szinnyei, *Sprachwissenschaft Finnisch-ugrische*, 120 y ss. Tan sólo el húngaro tiene ocho diferentes sufijos frecuentativos; *cf*. Simonyi, *Die ungarische Sprache*, 284 y s.

[158] Como es el caso del indogermánico. *Cf*. Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik*, 578 y ss.

[159] La lengua mongólica, por ejemplo, conoce una diferenciación semejante. *Cf*. J. J. Schmidt, *Grammatik der mongolische Sprache*, 74. Acerca del «suplicativo» (precativo) del antiguo hindú, *cf*. Thumb, *Handbuch des Sanskrit*, Heidelberg, 1905, 385 y s.

[160] Véase Powell, *The Evolution of Language* (rep. del Smithsonian Inst. of Washington, I), 12.

[161] Ejemplos en Goddard, *Athapascan*, en Swanton, *Haidah*, y en Boas, «kwakiutl», *Handbook* de Boas, I, 105, 124, 247 y ss., 443.

[162] *Cf*. por ejemplo Aug. Müller, *Türkische Grammatik*, 71 y ss.; acerca de las lenguas semitas, véase Brockelmann, *Grundriss*, I, 504 y ss. Según Dillmann, el etíope posee además de la raíz básica, una «raíz intensiva» y una «raíz de acción transitiva»; de estas tres pueden volver a derivarse tres raíces causativas mediante un mismo recurso formativo, pero sin alterar sus restantes peculiaridades.

[163] La lengua tagala, por ejemplo, para formar los verbos causales se sirve de un doble prefijo: uno expresa la simple producción de una cosa, la mera actividad causativa de un sujeto, mientras que el otro indica que un sujeto es inducido a actuar, de tal modo que ahora se tienen dos sujetos activos. *Cf*. Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 143.

[164] *Cf*. los ejemplos de la lengua bedja en Reinisch, *Bedauye*, II, 130 y ss.; la lengua yacuta, por ejemplo, conoce también una forma cooperativa del verbo (Boethlingk, *Sprache der Jakuten*, 364 y s.).

[165] Como la lengua de los tupíes. Véase Ray, *Torres-Strait Expedition*, III, 340.

[166] Por ejemplo la lengua bungandita en el sur de Australia, que ha sido descrita por Mattews, J. y Proc. de la Royal Soc. of N. S. Wales, t. XXXVII (1903), 69.

[167] Como en el caso del etíope (Dillmann, 115, 123) y el siriaco (Nöldeke, *Syrische Grammatik*, 95 y ss.); también en el turco (según Aug. Müller en su *Türkische Grammatik*, 76), el reflexivo frecuentemente sustituye al pasivo.

[168] *Cf*. J. Stenzel, *Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die Philosophische Begriffsbildung*, Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum (1921), 152 y ss.

[169] La voz media como Atmanepadam en Pânini, I, 3, 72-74; entre los gramáticos europeos la voz media aparece por primera vez como un *genus verbi* específico en *Dionysius Thrax; cf*. Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, 73 y 144.

[170] J. Grimm, *Deutsche Grammatik*, I, 598 y s.

[171] Además de las lenguas semitas, la lengua yacuta (Boethlingk, 291), el turco (Aug. Müller, 71 y ss.) y la lengua nuba (Reinisch, 62 y ss.) ofrecen ejemplos de ello.

[172] Véase Humboldt, «Ortsadverbien» (*Werke*, VII, 306 y s.).

[173] Acerca de esta cuestión puede consultarse a C. y W. Stern, *op. cit.*, 41, 245 y ss.

[174] Humboldt, *Einleitungzum Kawi-Werk* (*Werke*, VII, 1, 231). La «identidad todavía existente entre los pronombres personal y posesivo» es señalada también por K. von der Steinen acerca de la lengua bakairi. Una misma palabra *(ura)* significa no sólo «yo» sino también «mío», «esto es mío», «esto me pertenece». Otra palabra significa «tú» y «tuyo» y una tercera palabra significa «él» y «suyo» (*Bakairi-Sprache*, 348 y s., y 380).

[175] Véase H. Winkler, *Der ural-altaische Sprachstamm*, 76 y s., 171; ejemplos de otras familias lingüísticas pueden encontrarse en Fr. Müller, *Grundriss*, por ejemplo en I, 2, 12; I, 2, 116 y s., 142, 153; II, 1, 188; III, 2, 278, etcétera.

[176] Wundt, *op. cit.*, II, 43.

[177] Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 151 y s.; II, 289 y s. (Grisebach).

[178] *Cf.* Buschmann, «Der athapaskische Sprachstamm» (Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss., 1854), 165, 231; Powell, *Introduction to the Study of Indian Languages*, 18. Goddard, «Athapaskan», en el *Handbook* de Boas, I, 103.

[179] K. von der Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, 22.

[180] *Cf.* Boethlingk, *Die Sprache der Jakuten*, 347; según Simonyi, también en el húngaro los nombres de parentesco y nombres de partes del cuerpo se usan relativamente poco sin sufijo personal posesivo; *op. cit.*, 260.

[181] Codrington, *op. cit.*, 140 y s.

[182] *Cf.* por ejemplo, Reinisch, *Nuba-Sprache*, 45; acerca de las lenguas americanas véase Boas, *Handbook*, por ejemplo, I, 103.

[183] Véase Schelling, *Vom Ich*, párrafo 7; *Sämtliche Werke*, I, 177.

[184] *Cf.* Ray, «The Melanesian Possesives», *American Anthropologist*, XXI (1919), 349 y ss.

[185] Véase Codrington, *The Melanesian Languages*, 129 y s.

[186] Estos diferentes sufijos personales para las posesiones transferibles e intransferibles se encuentran, por ejemplo, en las lenguas haidah y tsimshian, que además distinguen entre la posesión transferible de seres vivientes (mi perro) y cosas inanimadas (mi casa), así como también en las lenguas de los indios sioux. *Cf.* Boas, *Handbook*, I, 258, 393, 946 y s.

[187] *Cf.* Victor Henry, *Langue aléoutique*, 22; algo parecido puede decirse de la lengua esquimal; *cf.* Thalbitzer en Boas, *Handbook*, I, 1021 y ss. Ezinnyei (op. *cit.*, 115) apunta que en las lenguas ugrofinesas existieron originalmente dos modelos de sufijos posesivos; uno para la posesión singular y el otro para la posesión plural, sólo que en la mayoría de las lenguas esta distinción se oscureció; donde mejor se ha preservado es en la lengua vogul.

[188] Esto es lo que ocurre en el turco, donde una expresión como «la casa del padre» está formada de tal modo que propiamente dice «del padre su casa»; *cf.* Aug. Müller, *Türkische Grammatik*, 64; algo semejante ocurre en las lenguas ugrofinesas (*cf.* H. Winkler, *Das Ural-altaische und seine Gruppen*, 7 y ss.).

[189] Más detalles en F. N. Finck, *Die Haupttypen des Sprachbaus*, 13 y s.

[190] *Cf.* Ludwig Noiré, *Der Ursprung der Sprache*, 311 y ss., 341 y ss., y Max Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, Leipzig, 1888, 371 y ss., 571 y ss.

[191] Éste es, por ejemplo, el punto de vista que adopta B. Delbrück (*Grundfragen der Sprachforschung)*, Estrasburgo, 1901, 113 y ss.

[192] Véase Raoul de la Grasserie, *Du Verbe comme générateur des autres parties du discours (du Phénomène au Noumène)*, París, 1914.

[193] Wundt, *Die Sprache*, 2ª ed., I, 594.

[194] *Cf.*, por ejemplo, Nöldeke, *Syrische Grammatik*, 215: «La oración nominal, esto es, la oración que tiene como predicado un sustantivo, un adjetivo o un término adverbial, en el sirio no se distingue con toda claridad de la oración verbal. El participio, muy utilizado como predicado y en vías de convertirse en pura forma verbal, pero sin ocultar su procedencia nominal… indica transiciones de la oración nominal a la oración verbal. Inclusive la estructura interna de las oraciones nominal y verbal no está muy diferenciada en el siriaco».

[195] Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, VII, 1, 222, 280 y ss., 305; *cf.* especialmente el propio *Kawi-Werk*, II, 81, 129 y ss., 287.

[196] Ejemplos en Fr. Müller, *Grundriss:* de la lengua hotentote I, 2, 12 y ss.; de las lenguas de los mandingos: I, 2, 142; del samoyedo: II, 174; del yenisei-ostiaco: II, 1, 115.

[197] Véase *supra*, 259 y s.

[198] Muchos ejemplos de esta «conjugación adjetiva» pueden verse en De la Grasserie, *op. cit.*, 32 y ss. La lengua malaya permite que toda palabra sin excepción sea transformada en un verbo mediante un sufijo; a la inversa, toda expresión verbal puede ser tratada como nombre ante poniéndole simplemente el artículo definido (Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 81, 348 y ss.). En el copto el verbo en infinitivo adopta el género de los nombres sustantivos: el infinitivo es un nombre y en cuanto a su forma puede ser masculino o femenino. De acuerdo con su carácter nominal, tampoco rige originalmente ningún objeto sino un genitivo que sigue inmediatamente al nombre del mismo modo que sigue al sustantivo (véase Steindorff, *Koptische Grammatik*, 91 y s.) En el idioma ostiaco del Yenisei, lo mismo que en las lenguas drávidas, las formas verbales están investidas de sufijos que indican casos, siendo, consecuentemente, «declinadas»; por otra parte, en algunas lenguas el nombre puede ser dotado de un determinado signo temporal y ser así «conjugado» (*cf*. Fr. Müller, *Grundriss*, II, 1, 115, 180 y s.; III, 1, 1918). Según G. von der Gabelentz (*Die Sprachwiss*., 160 y s.), en la lengua de annatom no se conjuga el verbo sino el pronombre personal. Éste inicia la oración e indica si se trata de la primera, segunda o tercera persona del singular, dual, trial o plural, o si se trata de algo presente, pasado o futuro, de algo deseado, etcétera.

[199] Así sucede en la lengua aleutiana. *Cf*. V. Henry, *op. cit.*, 60 y ss.

[200] H. Winkler, *Der ural-altaische Sprachstamm*, 166 y s.

[201] Una oración como «está nevando» en japonés se dice propiamente «de la nieve la caída (es)»; una oración como «el día ha concluido, ha oscurecido» se expresa así: «del día el haberse oscurecido (es)». *Cf*. Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, 66 y s.

[202] Véase Winkler, *op. cit.*, 199 y ss.; Boethlingk, *Die Sprache der Jakuten*, 348.

[203] Winkler, *op. cit.*, 152, 157 y ss.

[204] *Cf. Die Sprache der Jakuten*, (Boethlingk, 299 y s.): «mi cortar inminente», igual al «objeto que se someterá a mi cortar», pero también igual a «yo cortaré», etc. *Cf*. los tiempos del verbo japonés, en el cual las formas que sirven para expresar el futuro no el pasado, la conclusión o duración resultan todas de la unión de un nombre verbal dependiente, que indica el *contenido* de la acción, con un segundo nombre verbal que rige al primero e indica el carácter temporal de la acción. Así pues, el desear, tratar, llegar a —el ver (en vez de veré, etc…); el alejarse —del ver (en vez de haber visto), etc. *Cf*. H. Winkler, *op. cit.*, 176 y ss., y Hoffmann, *Japanische Grammatik*, 214, 227.

[205] Más detalles en Winkler, *op. cit.*, 125 y ss., 208 y ss., y *Ural-altaische, Völker und Sprachen*, especialmente 90 y ss.

[206] Véanse las observaciones de G. von der Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft*, 402 y s.

[207] Humboldt, *Einleitungzum Kawi-Werk (Werke*, VII, 1, 144 y s.).

[208] *Cf*. especialmente las investigaciones de Lucien Adam sobre el polisintetismo en las lenguas náhuatl, quechua, quiché y maya (*Etudes sur six langues américaines*, París, 1878). Véase también Brinton, «On Polysynthesis and Incorporation as Characteristics of American Languages», *Transac. of The Americ. Philos. Soc. of Philadelphia*, XXIII (1885), así como el *Handbook* de Boas, I, 573, 646 y ss. (chinook), 1002 y ss. (esquimal) y otras.

[209] A este respecto, confrontar las observaciones típicas que hace K. von der Steinen sobre la lengua bakairi en *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, 78 y ss., *Bakairi-Sprache*, IX y s.

[210] Gatschet *(op. cit.*, 572 y s.) apunta que el verbo de la lengua klamath solamente expresa la acción verbal o el estado de la forma impersonal e indefinida comparable a nuestro infinitivo. Por lo tanto, en una construcción como «tú - romper - palo» la acción verbal sólo alude al romper sin referencia al sujeto de la acción. Similarmente, las lenguas mayas no poseen verbos transitivos activos como los nuestros; sólo conocen nombres y verbos absolutos que indican el estado del ser, un atributo o una actividad, construidos como predicados de un pronombre personal o de una tercera persona que funja como sujeto, pero no admiten ningún objeto directo. Las palabras que sirven para representar una acción transitiva son nombres primitivos o derivados que en cuanto tales van ligados a un prefijo. La oración maya como «tú has matado a mi padre» o «tú has escrito un libro» dice propiamente «tu muerto es mi padre», «tu escrito es el libro» (más detalles en Seler, *Das Konjugationssystem der Maya-Sprache*, Berlín, 1887, 9, 17 y ss.). También en la expresión verbal de las lenguas mayas son frecuentes esas frases «impersonales»; aquí se dice «mi visión fue la estrella» en vez de «yo vi la estrella», etc. *Cf*. Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 80, 350 y s., 397.

[211] *Cf*. Gatschet, *op. cit.*, 434, y, especialmente, ed. Seler, *op. cit.*

[212] Humboldt, *Kawi-Werk*, II, 79 y s.

[213] Véase *supra*, 206 y s.

[214] Dillmann, *Äthiopische Grammatik*, 116 y s.

[1] *Cf. supra*, 107 y ss.

[2] Sigwart, *Logik*, 2ªª ed., I, 320 y ss.

[3] Lotze, *Logik*, 2ª ed., Leipzig, 1880, 14 y ss., 29 y ss.

[4] *Cf. Einleitung zum Kawi-Werk* (*Werke*, VII, 1, 47 y ss.); B. Delbrück, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*, Estrasburgo, 1893 y ss., I, 42.

[5] *Einleitung zum Kawi-Werk* (*Werke*, VII, 59 y ss.; 89 y ss., 19o y ss. y otras).

[6] El intento sumamente interesante e instructivo de llevar a cabo esta tarea ha sido emprendido por Byrne sobre la base de un material empírico extraordinariamente rico. Véase *General Principles of the Structure of Language*, 2 vols., Londres, l885.

[7] *Cf*. Lazarus Geiger, *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft*, 2 tomos, Fráncfort, 1868 y ss.; Ludwig Noiré, *Der Ursprung der Sprache*, Maguncia, 1877 (especialmente 323 y ss.); *Logos, Ursprung und Wesen der Begriffe*, Leipzig, 1885, especialmente 296 y ss.

[8] *Cf*. especialmente el trabajo de Meinhof titulado «Über die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache bei den Bantustämmen Afrikas» (*Globus*, tomo 75 [1899], 361 y ss.).

[9] Usener, *Götternamen*, Bonn, 1896, especialmente 317 y ss.

[10] Como ejemplo de este proceso, tómese lo que Brugsch dice del antiguo egipcio (*Religion und Mythologie der alten Ägypter*, 53): «En el antiguo egipcio la palabra *kod* designa sucesivamente los más variados conceptos: hacer vasijas, ver una vasija, dormir; además de los siguientes sustantivos: retrato, imagen, igualdad, similitud, círculo, anillo. En la base de todos estos derivados similares se encuentra la idea originaria de “volverse, y volverse en círculo”. El girar del torno del alfarero suscita la representación de la actividad creadora del alfarero, de la cual se derivaron en general los significados de formar, crear, construir, trabajar».

[11] Donde quizá pueda seguirse con la máxima claridad esta doble vía es en la configuración que adopta la expresión lingüística de la actividad misma, el verbo, en las lenguas de flexión. En ellas se unen y se compenetran dos funciones en apariencia completamente distintas, puesto que en el verbo se traducen clarísimamente, por una parte, la capacidad de objetivación y, por otra parte, la capacidad de personificación. El primer momento ya fue señalado por Humboldt, quien ve en el verbo la expresión lingüística inmediata del «acto de postulación sintética» espiritual. «El predicado se une al sujeto a través del ser en un mismo acto sintético, pero únicamente si el ser, que con un predicado activo se convierte en un actuar, es atribuido al sujeto mismo, de tal modo que lo meramente *pensado* como enlazable se convierte en algo presente o que acaece en la realidad. No meramente pensamos en el rayo que cae sino que es el propio rayo el que desciende… El pensamiento, si es que podemos expresarnos en términos tan sensoriales, a través del verbo abandona su morada interior y pasa a la realidad» (*Einleitung zum Kawi-Werk, Werke*, VII, 1, 214). Hermann Paul apunta que, por otra parte, la forma lingüística del verbo, en cuanto tal, entraña ya un momento de animación a la naturaleza afín al «animismo» mitológico del universo: en el uso del verbo en general se encuentra ya «un cierto grado de personificación del sujeto» (*Prinzipien der Sprachgeschichte*, 3ª ed., 89).

[12] Véase *supra*, 181 y ss.

[13] Sayce, *Introduction to the Science of Language*, I, 120.

[14] Trumbull, Transactions of the Americ. Philol. Assoc. 1869-1870; *cf*. Powell, *Introduction to the Study of Indian Languages*, Washington, 1880, 61. Para detalles, véanse en el *Handbook* de Boas (I, 807 y ss., 902 y ss. y otros sitios) los ejemplos de las lenguas algonquinas y de las lenguas de los indios sioux.

[15] *Cf*. Sayce, *op. cit.*, II, 5.

[16] Von der Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, 1897, 84.

[17] V. Hammer-Purgstall, «Das Kamel», *Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Philos.-histor. Kl.*, t. VI y VII (1855 y s.).

[18] Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 5ª ed., 98 y ss.; sobre todo el tema, véase Osthoff, *Vom Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen*, Disertación académica, Heidelberg, 1899.

[19] Más detalles al respecto en mi obra *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, especialmente capitulos I y IV.

[20] Wundt, *Vdlkerpsychologie*, 2ª ed., II, 15 y s.

[21] Es indudable que muchos de estos «sufijos clasificatorios», como otros sufijos, se derivan de conceptos y sustantivos

concretos (*cf*. capítulo V). En la familia de las lenguas indogermánicas esta conexión por lo pronto parece ya etimológicamente indemostrable; véase a este respecto Brugmann, *Grundriss*, 2ª ed., II, 184, 582 y ss. y otras.

[22] Véase *supra*, 90 y s.

[23] Codrington, *The Melanesian Languages*, 146 y ss. Por lo que se refiere a las lenguas americanas, las lenguas haidah, por ejemplo, dividen todos los nombres en distintos grupos caracterizados por rasgos senso-espaciales, distinguiendo tajantemente los grupos de objetos «largos», «delgados, «redondos», «planos», «angulosos», «filiformes» Véase Swanton, «Haida» en el *Handbook* de Boas, I, 216, 227 y ss.

[24] Véase la exposición de los prefijos de clases en Meinhof, *Vergleichende Grammatik der Bantusprachen*, 8 y ss., 16 y ss.

[25] *Cf*. Powell, *Introduction to the Study of Indian Languages*, 48. En la lengua ponca, que distingue entre objetos animados e inanimados, dentro de la primera clase hay un prefijo especial que sirve para designar un objeto en reposo, y otro prefijo para designar un objeto en movimiento; un prefijo es utilizado para un ser animado cuando está sentado y otro para cuando está de pie. *Cf*. Boas y Swanton, «Siouan» en el *Handbook* de Boas, I, 940.

[26] Véase *supra*, 190 y ss.

[27] A este respecto es particularmente significativa la curiosa división en clases que hacen las lenguas sudandamanas, la cual ha sido detalladamente descrita por E. H. Man (*On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, with Report of Researches Into the Language of the South Andaman Island*, A. J. Ellis, Londres, 1883); la exposición de Man ha sido complementada por M. V. Portman. *Notes on the Language of South Andaman Group of Tribes*, Calcuta, 1898. En el sistema de clases de los andamanos los seres humanos constituyen en primer término una clase particular que se distingue de los restantes nombres; pero luego las partes del cuerpo y los nombres que designan parentescos son divididos en grupos que lingüísticamente están tajantemente separados entre sí, de tal modo que, por ejemplo, para cada grupo especial se utilizan pronombres posesivos especiales, expresiones particulares del *mi*, *tú*, *su*, etc. Entre las partes del cuerpo y los grupos de parentesco existe respectivamente una serie de coordinaciones e «identidades analógicas». (*Cf*. Man, *op. cit.*, 51 y ss., y Portman, *op. cit.*, 37 y ss.)

[28] *Cf*. la descripción del sistema de «prefijos locativos» de las lenguas bantú en la *Bantugrammatik*, de Meinhof, 19 y ss.

[29] Más detalles al respecto en mi trabajo «Die Begriffsform im mythischen Denken» (Estudio de la Biblioteca Warburgo, I), Leipzig, 1922.

[30] Véase Brugmann, «Das grammatische Geschlecht in den indogermanischen Sprachen», *Techmers Zeitschrift f. allgem. Sprachwiss.*, IV, 100 y ss.; *cf*. también la *Kurze vergleichende Grammatik*, 361 y ss.

[31] *Cf*. por ejemplo Wilmans, *Deutsche Grammatik*, III, 725 y ss.

[32] Este procedimiento, que ante todo vale para las lenguas ugrofinesas y altaicas, ninguna de las cuales conoce una designación para el género en el sentido de las lenguas indogermánicas, también está muy extendido en otros grupos. Acerca de las lenguas altaicas véase, por ejemplo, B. Boethlingk, *Die Sprache der Jakuten*, 343, y J. J. Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprache*, 22 y ss.; acerca de otras familias lingüísticas véase H. G. von der Gabelentz, *Die melanesischen Sprachen*, p. 88; Westermann, *Die Sudansprachen*, 39 y ss.; Mattews, «Languages of Some Native Tribes of Queensland», *J. y Proc. de la Royal Soc. of N. S. Wales*, XXXVI (1902), 148, 168.

[33] Acerca de la clasificación de las lenguas algonquinas, véase W. Jones, «Algonquian (Fox)» en el *Handbook* de Boas, I, 760 y s.

[34] Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk* (*Werke*, VII, I, 172 y s.).

[35] Fr. Müller, *Grundriss*, III, 1, 173, *Reise der Fregatte Novara*, 83.

[36] Véanse los ejemplos en Meinhof, *Bantugrammatik*, 6 y s.

[37] En la lengua gola (según Westermann, *Die Gola-Sprache*, 27), el sustantivo al que propiamente corresponde otro sufijo suele tomar el prefijo o- que corresponde a la clase de los hombres y los animales en los casos en que se debe hacer resaltar que se trata de un objeto particularmente grande, distinguido o valioso, el cual, a causa de estos atributos, es colocado en la clase de los seres vivos: «además de *kesie*, palma oleífera, se dice también *osie*, para indicar que esta palma es uno de los árboles más importantes; *kebul* significa árbol, pero *okul* indica un árbol particularmente grande y hermoso; *ebu* significa campo, pero *obuo* indica el campo exuberante. La misma transposición a la clase o- se opera en el caso de árboles u otros objetos que en los cuentos aparecen hablando o actuando». En las lenguas algonquinas, pequeños animales suelen incluirse en la clase de los objetos «inanimados», mientras que determinadas especies de plantas particularmente importantes suelen incluirse

en la clase de los objetos «animados». Véase *supra*, 309, y el *Handbook* de Boas, I, 36.

[38] Meinhof y Reinisch citan ejemplos característicos de la lengua bedauye, donde, por ejemplo, *sa'*, la vaca, como soporte principal de todo el régimen doméstico, es *masculino*, mientras que *sa'*, la carne, es femenino por tener menor importancia. (Véase Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, 139.) Según Brockelmann (*Grundriss*, I, 404 y ss.), en las lenguas semitas la diferenciación de los nombres en los géneros masculino y femenino probablemente tampoco tuvo originalmente nada que ver con el sexo natural; también aquí subyace una diferenciación jerárquica y valorativa cuyos restos pueden todavía identificarse en el uso del femenino como forma diminutiva y peyorativa. *Cf*. especialmente Brockelmann, *Grundriss*, II, 418 y ss., y *Kurzgef. vergleichende Grammatik*, 198 y ss.

[39] *Cf*. la exposición de la sintaxis de las lenguas bantú en Meinhof, 83 y ss. Algo parecido vale para la sintaxis de la mayoría de las lenguas de los indios americanos. *Cf*. Powell, *Introduction to the Study of Indian Languages*, 48 y ss.

[1] *Einleitung zum Kawi-Werk, Werke*, VII, 1, 72 y s.; *cf*. especialmente la 143.

[2] *Cf. supra*, 135.

[3] Además de Wundt, especialmente Ottmar Dittrich, *Grundzüge der Sprachpsychologie*, I (1903) y *Die Probleme der Sprachpsychologie* (1913), ha defendido este primado.

[4] A este respecto, *cf*., por ejemplo, las observaciones de Sayce, *Introduction to the Science of Language*, I, III y ss., así como B. Delbrück, *Syntax der indogermanischen Sprachen*, III, 5. Es bien sabido que en las llamadas lenguas «polisintéticas» no puede trazarse un límite tajante entre la palabra aislada y el conjunto de la oración; *cf*. especialmente la descripción de las lenguas aborígenes americanas en Boas: *Handbook of the Americ. Ind. Languages*, I, 27 y ss., 762 y ss., 1002 y ss., y otras. También de las lenguas altaicas hace notar H. Winkler que en ellas sólo se ha llegado deficientemente a la auténtica unidad de la palabra; más bien ocurre que la palabra sólo llega a ser una palabra como miembro de la oración (el uralo-altaico y sus grupos, 9, 43 y otras). Inclusive en *lenguas deflexión* se encuentran muchos restos de un antiquísimo estado del lenguaje, en el cual los límites entre oración y palabra eran todavía muy fluctuantes; *cf*. por ejemplo, acerca de las lenguas semíticas, las observaciones de Brockelmann, *Grundriss*, II, I y ss.

[5] G. von der Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft*, 252 y ss.; *Chinesische Grammatik*, 90 y ss.; *cf*. también B. Delbrück, *Grundfragen*, 118 y s.

[6] Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk (Werke*, VII, 1, 271 y ss., 304 y s.).

[7] Von der Gabelentz, *Chinesische Grammatik*, 19.

[8] Más detalles en Westermann, *Ewe-Grammatik*, 4 y ss., 30 y ss.

[9] *Sprachvergleichende Untersuchungen*, I (Bonn, 1848), 6 y ss., II, 5 y ss. (*Cf. supra*, 139 y ss.)

[10] A este respecto, véase lo que ya Boethlingk dice (*Sprache der Jakuten*, xxiv, 1851, *cf. infra*, 321, nota 15.

[11] En alemán, por ejemplo, la evolución de los sufijos *-heit*, *-schaft*, *-tum*, *-bar*, *-lich*, *-sam*, *-haft* constituyen una conocida prueba de ello. El sufijo *-lich*, que ha llegado a ser uno de los principales medios para formar conceptos adjetivos, se remonta directamente a un sustantivo, *lîka* (cuerpo). «El tipo de una palabra como *weiblich* —dice H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 3ª ed., 322— procede de un antiguo compuesto *bahuvrîhi*, que en antiguo germano es *wîbolikîs* y que propiamente significa “forma de mujer” y luego metafóricamente “que tiene forma de mujer”.» Entre un compuesto como ése y el simple alto alemán medio: *lîch*, alto alemán nuevo: *Leiche* se ha producido una discrepancia tal, primero de significaciones y luego también de formas fonéticas, que toda conexión ha quedado anulada. Pero, ante todo, de la significación sensible de la palabra simple «forma, apariencia exterior», se originó la significación más abstracta de «constitución». En el caso del sufijo *-heit*, el sustantivo primitivo del que procede todavía se emplea como palabra independiente en el gótico y en el antiguo alto alemán, así como también en el antiguo sajón y en el nórdico antiguo. Su principal significado parece ser el de persona o el de rango y dignidad, pero paralelamente y de este significado se fue generando ya desde tempranas épocas la significación general de cualidad, especie y manera (gótico *haidus*) que al transformarse en sufijo se podría emplear ya para designar cualquier atributo abstracto. (Más detalles, por ejemplo, en el *Deutsche Wörterbuch* de Grimm, IV, 2ª col., 979 y ss.) Las lenguas romanas formaron sus expresiones adverbiales de modo partiendo de otra intuición fundamental pero siguiendo la misma dirección y de acuerdo con el mismo principio, utilizando para ello no el concepto de un ser y una forma corpóreos sino la expresión de lo espiritual, tomada todavía muy concretamente, la cual adquirió gradualmente el carácter puro de sufijo y de relación (*fièrement* = *fera mente*, etcétera).

[12] En sánscrito, por ejemplo, el sufijo *-maya* procede originalmente de un sustantivo (*maya* = materia, material), y de acuerdo con esta significación es utilizado primero para formar adjetivos que entrañen una designación material. Sólo en su uso posterior, gracias a la transformación del nombre en sufijo, se desarrolla a partir del concepto específico de atributo material la significación genérica de atributo y de «cualidad» (*mrn-maya:* hecho de barro, pero *moka-maya:* que se basa en la ilusión, etc.). Más detalles en Brugmann, *Grundriss*, II, 13, y en Thumb, *Handbuck des Sanskrit*, 441.

[13] El material sobre este tema se encuentra reunido en el *Deutsches Wörterbuck* de Grimm, V, cols. 500 y ss. (s.v. «keit»). En otras familias lingüísticas se encuentran procesos muy similares de formación de sufijos por «malentendidos». *Cf*. por ejemplo Simony, *Die ungarische Sprache*, 276 y s.

[14] *Cf*. lo que arriba (295) se dijo sobre la «forma» de la conceptuación en las lenguas americanas; véase también 266 y ss.

[15] En su exposición de la lengua de los yacutas (1851), Boethlingk hizo notar ya que este mismo proceso admite también grados y niveles muy variados y que, desde este punto de vista, no existe una separación tajante y absoluta entre las lenguas de flexión y las llamadas lenguas aglutinantes. Boethlingk hace resaltar que aunque generalmente en las lenguas indogermánicas la

«materia» y la «forma» están más íntimamente vinculadas que en las lenguas aglutinantes, en algunas lenguas uralo-altaicas, como el finés y la lengua yacuta, ambos factores en modo alguno están tan superficialmente unidos como se ha pretendido frecuentemente. Según Boethlingk, también en ellas tiene lugar una constante evolución hacia la «conformación», la cual se manifiesta en fases completamente diversas en distintas lenguas, como por ejemplo en el mongol, el turco-tártaro y el finlandés (*Die Sprache der Jakuten*, introducción, XXIV; *cf*. especialmente Heinrich Winkler, *Das Uralaltaische und seine Gruppen*, 44 y ss., sobre la «morfología» de las lenguas uralo-altaicas).

[16] *Cf*. Cl. y W. Stern, *Die Kindersprache*, 182 y ss.

[17] Demetrius, *De elocutione*, párrafos 11-13 (cit. por Humboldt, *Werke*, VII, 223).

[18] Ejemplos de la preponderancia de la parataxis en las lenguas de los pueblos primitivos pueden tomarse de las descripciones de la mayoría de las lenguas africanas y de las lenguas aborígenes americanas. Sobre las primeras, véase por ejemplo Steinthal, *Die Mande-Negersprachen*, 120 y ss., y Roehl, *Die Schambalasprache*, 27; sobre las últimas, véase Gatschet, *Klamath Language*, 656 y ss. En el ewe —según Westermann, *Ewe Grammatik*, 106— todas las cláusulas subordinadas, cuando se encuentran antes de la oración principal, terminan con el artículo *lá*; por tanto, son consideradas propiamente como partes de la oración y no como oraciones. En la lengua nuba las cláusulas subordinadas son tratadas como nombres y aparecen por ello con las mismas terminaciones de casos que los sustantivos (Reinisch, *Nuba-Sprache*, 142).

[19] En el círculo de las lenguas ugro-finesas y altaicas parecen encontrarse pruebas características de esto. De la sintaxis de esta lengua dice H. Winkler que en ella no hay originalmente espacio para cláusulas subordinadas de cualquier tipo, porque toda la oración es un complejo adnominal, cerrado, unitario, semejante a una palabra, o meramente representa la unión ininterrumpida de una parte que hace de sujeto y otra que hace de predicado. En ambos casos, todo lo que nosotros consideramos accesorio, como las determinaciones temporales y espaciales, causativas y condicionales, figura entre las dos únicas partes esenciales de la oración o palabra-oración. «Esto no es ficción, sino que casi sin duda es la verdadera esencia de la oración en la mayoría de las lenguas uralo-altaicas, como el mongol, la lengua de los tunguses, el turco y el japonés… La lengua de los tunguses produce la impresión de que en este idioma peculiarmente desarrollado no hay lugar para nada que recuerde un vínculo relativo o semejante al vínculo relativo. En la lengua votyaka nuestra cláusula dependiente conjuncional indogermánica aparece regularmente en forma de término adicional incorporado a la cláusula compuesta al modo de los genitivos, ablativos y acusativos absolutos indogermánicos» (*Der ural-altaische Sprachstamm*, 85 y ss., 107 y ss.). También en el chino —según G. von der Gabelentz, *Chinesische Grammatik*, 168 y s.— existe el frecuente fenómeno de que frases enteras son simplemente colocadas una junto a otra de tal modo que se tiene que inferir del contexto si la relación que guardan es temporal o causal, relativa o concesiva.

[20] J. J. Schmidt, por ejemplo, proporciona ejemplos altamente aleccionadores de esta estructura de la oración en su *Grammatik der mongolischen Sprache* (especialmente 62 y s., 124 y ss.). Una oración como «Luego que hube obtenido de mi hermano mayor el caballo y se lo hube entregado a mi hermano menor, éste lo recibió, lo montó mientras yo entraba en la casa para recoger una soga, y se alejó sin decir nada a nadie», traducida al mongol dice literalmente: «Obteniendo yo de mi hermano mayor el caballo, habiéndoselo dado a mi hermano menor, recibiéndolo éste de mí (mientras) para recoger un cordón yo fui a la casa, el hermano menor, sin decir nada a nadie, montándolo se alejó». (Aquí —como observa H. Winkler, *op. cit.*, 112— todavía se ha insertado en la traducción un vínculo conjuncional mediante la palabra «mientras», en tanto que en el texto original no figura en ese lugar ninguna conjunción.) J. J. Schmidt, por ejemplo, proporciona ejemplos muy significativos, tomados del tibetano, de construcción de oraciones empleando gerundios, supinos y formas participiales (*Tibetische Grammatik*, 197).

[21] Véase *Einleitung zum Kawi-Werk (Werke*, VII, 1, 253 y s. La lengua klamath también emplea una expresión participial o verbal en los casos en que nosotros utilizamos cláusulas de relativo interpoladas. Véase Gatschet, *Klamath Language*, 657.

[22] Ejemplos especialmente en H. G. von der Gabelentz, *Die melansischen Sprachen*, I, 202 y s., 232 y s., II, 28; y Codrington, *The Melanesian Languages*, 136.

[23] Véase Winkler, *Der uralaltaische Sprachstamm*, 86 y ss., 98 y s., 110 y ss.; también Simonyi, *Die ungarische Sprache*, 257, 243.

[24] *Cf*. Steindorff, *Koptische Grammatik*, 227. También en las lenguas semitas es frecuente la «sustantivación de cláusulas de relativo asindéticas», véase Brockelmann, *Grundriss*, II, 361 y ss.

[25] El japonés, por ejemplo (según Hoffmann, *Japanische Sprachlehre*, 90), no posee cláusulas de relativo sino que tiene que transformarlas en cláusulas adjetivas; algo semejante puede decirse del mongol (*cf*. J. J. Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprache*, 47 y s., 127 y s.).

[26] «Les langues de cette famille semblent créés pour l’abstraction et la métaphisique. Elles ont une souplesse merveilleuse pour exprimer les relations les plus intimes des choses par les flexions de leurs noms, par les temps et les modes si variés de

leurs verbes, par leurs mots composés, par la délicatesse de leurs particules. Possédant seules l'admirable secret de la période elles savent relier dans un tout les membres divers de la phrase… Tout devient pour elles abstraction et catégorie. Elles sont les langues de l'idéalisme» (Renan, *De l'origine du Langage*, 194).

[27] «Las cláusulas de relativo —dice Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, edición alemana de Printz, 231— son las únicas cláusulas subordinadas que propiamente pueden ser consideradas como indogermánicas. Los otros tipos, a saber, las cláusulas condicionales, tienen una forma distinta en cada dialecto indogermánico.» Brugmann capta la relación de un modo algo distinto, pues explica la falta de coincidencia diciendo que aunque las partículas conjuntivas existieran en el periodo primitivo, no tuvieron todavía un campo de aplicación amplio y no estuvieron destinadas a expresar una determinada relación mental individual (*Kurze vergleichende Grammatik*, 653).

[28] Ejemplo en Whitney, *Indische Grammatik*, 394 y s., y en Thumb, *Handbuch des Sanskrit*, 434, 475 y ss.

[29] Más detalles en Brugmann, *Griechische Grammatik*, 3ª ed., 555 y s.

[30] *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., 141 y ss. [256 de la traducción de M. García Morente.]

[31] *Cf*. H. Winkler, *Der ural-altaische Sprachstamm*, 68 y s.; acerca de las lenguas ugrofinesas, véase por ejemplo B. Simonyi, *Die ungarische Sprache*, 403.

[32] Ejemplos de esto se encuentran especialmente en las lenguas americanas: por ejemplo, las lenguas algonquinas carecen de un verbo general (ser), mientras que poseen un gran número de palabras que designan el estar en este o aquel lugar, en este o aquel momento, bajo esta o aquella condición. En la lengua klamath el verbo *(gi)*, que se utiliza como expresión del ser copulativo, en verdad es una partícula demostrativa que expresa un estar aquí o allá. (Más detalles en Gatschet, *Klamath language*, 430 y ss., 674 y s., y en Trumbull, *Transactions of the American Philological Assoc*., 1869-1870.) También las lenguas indígenas de la familia maya emplean en el enunciado predicativo determinadas partículas demostrativas que, por ejemplo, pueden ser combinadas con signos temporales y adquirir entonces toda la apariencia de verdaderos verbos sustantivos. No obstante, ninguna de estas partículas corresponde a la expresión general y puramente relacional del ser: más bien, algunas caen bajo el concepto nominal de «dado, puesto, presente», mientras que otras indican la situación en un determinado lugar o el suceso en un determinado tiempo. (*Cf*. Seler, *Dar Konjugationssystem der Maya-Sprachen*, 8 y 14.) Una particularización análoga se encuentra en las lenguas melanesias y en muchas lenguas africanas. «Un verdadero verbo sustantivo —dice por ejemplo H. G. von der Gabelentz— falta en la lengua fijiana, a veces *yaco* puede significar acaecer, devenir; *tu* puede significar estar ahí, estar presente; *tiko* puede significar estar ahí, permanecer, etc.; aunque siempre con un significado accesorio que corresponde al verdadero concepto de estos verbos» (*Die melanesischen Sprachen*, 40; *cf*. especialmente, 106). Sobre las lenguas africanas, *cf*. por ejemplo las distintas expresiones para el verbo sustantivo citadas por Migeod (*Mende Language*, 75 y ss.) tomados de las lenguas de los negros mandingos, así como también los ejemplos citados por Westermann (*Ewe-Grammatik*, 75) sacados de la lengua ewe.

[33] En la lengua nicobaresa, por ejemplo, el ser meramente copulativo siempre queda sin expresarse: el «verbo sustantivo» tiene siempre el significado de existencia, del existir y estar presente, particularmente el de la existencia en un determinado *lugar*. Véase Roepstorff, *A Dictionary of the Nancowry Dialect of the Nicobarese Language*, Calcuta, 1884, XVII, XXIV y s.

[34] *Cf*. Fichte, *Samtliche Werke*, I, 92 y s.

[35] Véase Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik*, 627; Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 5ª ed., 304, 375.

[36] *Cf*. Italiano: *stato*, francés: *été*, como formas participantes de *essere* y *être*. Según Osthoff (Vom *Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen*, 15), este uso auxiliar del *sta*-, «estar», era también conocido por el antiguo celta.

[37] El gótico *wairthan* (*werden:* devenir) se relaciona etimológicamente con el latín *vertere;* similarmente, el griego por ejemplo, procede de una raíz que en sánscrito significa «agitarse, moverse, circundar, viajar, andar». Más detalles en Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik*, 628, y en Delbrück, *Vergleichende Syntax*, III, 12 y ss.

[38] *Cf*., por ejemplo, en las lenguas modernas: *diventare, divenire, devenir*, en inglés: *to become; cf*. también Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk* (*Werke*, VII, 218 y s.).

[39] Véase *supra*, 102 y s.

He aquí la obra fundamental de Ernst Cassirer. El análisis de lo que denomina formas simbólicas entraña el análisis de lo distintivamente humano, de los moldes fundamentales en que el hombre vuelca su experiencia y su reflexión. Este primer volumen aborda la primera de estas pautas esenciales: el lenguaje.

Desde que aparecieron los trabajos de Alexander von Humboldt no se había realizado un estudio tan vasto del lenguaje en cuanto a su contenido filosófico; las teorías de Humboldt fueron relegadas debido a los rumbos que tomó la investigación lingüística durante el siglo XIX. Precursor de tendencias modernísimas, Cassirer considera que para comprender el lenguaje no hay que detenerse en los usos, sino buscar la ley interna de sus formas. El lenguaje no entra en el ámbito de la percepción objetiva sólo para poner "nombres", que serían nombres puramente exteriores y arbitrarios de los objetos individuales; también coopera en la construcción del mundo de esos objetos, del mundo de la percepción y de la intuición objetiva.



Fiel a su propósito de establecer las bases de la ciencia general del hombre, Cassirer trata de obtener un panorama lo más amplio posible tanto de los fenómenos de nuestra esfera lingüística particular como de la estructura de otras variedades lingüísticas, extraordinariamente diversas y aun divergentes entre sí.

www.fondodeculturaeconomica.com